Th. dp.
o.
16.

C. VI.

Kanon und Tradition.

Ein Beitrag

zur

neueren Dogmengeschichte und Symbolik

von

Lic. **Heinrich Julius Holtzmann**,
Privatdocent in Heidelberg.

ÖFFENTLICHE BIBLIOTHEK BAMBERG

Ludwigsburg.
Druck und Verlag von **Ferd. Riehm.**
1859.

STAATSBIBLIOTHEK
BAMBERG

Vorwort.

Indem ich die vorliegende Arbeit als eine dogmenhistorische bezeichnete, habe ich nicht blos den Inhalt des ersten Theiles derselben, sondern die Form der ganzen Behandlung des Stoffes im Auge gehabt. Dieselbe hätte freilich ganz anders ausfallen müssen, wofern etwa rein systematisch hätte verfahren, und der eigene Weg ohne alle Seitenblicke verfolgt werden sollen. Auch das unmittelbare Interesse des Zeitmomentes, das allerdings bedeutend genug ist und z. B. in dem in den §§. 43 und 52 über Symbolautorität Gesagten hervortritt, durfte, sobald die Reproduction der Acten eines seit drei Jahrhunderten geführten Processes von rein historischem Gesichtspuncte aus und mit einer gewissen Vollständigkeit in's Werk gesetzt werden sollte, keineswegs einen allzuhervortretenden Maaßstab für Vertheilung und Auswahl des Stoffes hergeben. Daher denn freilich mein eigenes Interesse bei Abfassung verschiedener Theile des Buches ein verschiedenes war. Es wäre z. B. die Anlage des zweiten Theiles eine durchaus andere geworden, wofern ich hätte selbstständig verfahren dürfen und nicht durch den historischen Charakter des Ganzen darauf verwiesen gewesen wäre, Resultate eines dogmenbildenden Processes zu geben und die eigene Ueberzeugung möglichst mit fremden Worten zu entwickeln.

Insofern nun die vorliegende Arbeit als dogmenhistorische Monographie im angegebenen Sinne auftreten will, bewegt sie sich auf einem z. Th. noch gänzlich unbebauten Boden, wie z. B. aus §. 34 hervorgeht. Aber ihr historischer Charakter erstreckt sich noch weiter. Die Gegensätze, mit denen sie es zu thun hat, sind im Grunde selbst wieder Gegensätze der historischen Betrachtung und Auffassung des Christenthums; daher das Vorkommen von Abschnitten, wie die §§ 37. 45. 47. 49. 56. 60; diese endlich bilden den Uebergang zu Erörterungen über die erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen der beiderseitigen Lehrgegensätze, wie solche besonders in den §§. 24. 39. 57. 65 vorliegen und allerdings über den historischen Charakter des Ganzen entschieden hinausgehen.

Widerspruch wird wohl von protestantischer und katholischer Seite erhoben werden. Verfasser ist für Belehrungen jedweder Art empfänglich, wofern sie nur von solchen ausgehen, die mit ihm die Nothwendigkeit sowohl, als auch die große Schwierigkeit erkennen, die es hat, in diesen Dingen mit dem Anfange anzufangen.

Heidelberg, 29. April 1859.

Holtzmann.

Inhalt.

Einige stehen gebliebene Druckfehler lassen sich leicht erkennen; doch bittet man um folgende

Berichtigungen.

S. 6. Z. 7 v. u. „Anfang" statt „Anhang".
S. 7. Z. 21 v. u. „eines" statt „eine".
„das" statt „die".
„folgenden" statt „folgende".
Z. 20 v. u. „vorhergehenden" statt „vorhergehende".
Z. 19 v. u. „dem" statt „der".
S. 42. Z. 1 u. 2. v. u. „Uytenbogaert" statt „Uptentogard".
S. 61. Z. 14 v. u. „Muße" statt „Muse".
S. 66. Z. 19 v. o. „Noailles" statt „Nailles".
S. 83. Z. 17 v. o. „Urverhältnisse" statt „Unverhältnisse".
S. 89. Z. 13 v. u. „mit" statt „auf".
Z. 11 v. u. „stimmt" statt „liegt".
S. 117. Z. 8 v. u. „gar" statt „nur".
S. 138. Z. 20 v. u. „σύμφωνα" statt „σύμφονα".
Z. 12 v. u. „nostrae" statt „nostra".
S. 153. Z. 14 v. u. „nomine" statt „nomina".
S. 176. Z. 10 v. o. „sie" statt „jenes".
S. 186. Z. 11 v. o. „§. 45, 1" statt „§. 49".
S. 194. Z. 2 v. o. „Bockelsohn" statt „Bakelsohn".
S. 227. Z. 14 v. o. „Athenagoras" statt „Athanagoras".
S. 239. Z. 21 v. u. „erst" statt „nicht".
S. 267. Z. 22 v. u. „dixerintve" statt „dixerintae".
S. 332. Z. 6 v. u. „externo" statt „externa".

S. 339. Z. 22 v. u. „Winer" statt „Wiener".
S. 342. Z. 15 v. u. „zu verdächtigen" statt „darzustellen".
S. 418. Z. 20 v. u. „verwischen" statt „vermischen".
S. 421. Z. 16 v. o. „dessen" statt „deren".
S. 423. Z. 17 v. o. „Punctation" statt „Punctuation".
S. 427. Z. 6 v. o. „vorüberläßt" statt „unterläßt".

Einleitung.

§. 1.

Die hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche obwaltende und innerhalb der letzteren selbst aufgetauchte Lehrverschiedenheit birgt eine tiefer gehende Differenz in sich, die bis in die allgemeinsten Bestimmungen über den geschichtlichen Charakter und das innere Wesen des Christenthums hinabreichen muß.

1. Credimus, confitemur et docemus — so lautet der plerophorische Eingang des lutherischen Schlußsymbols [1]) — unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris, tum novi testamenti, sicut scriptum est: lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis mei. Et divus Paulus inquit: etiamsi angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit! — Dem zur Seite stellt sich als zweiter locus classicus die reformirte Erklärung: neque hominibus, neque ipsis etiam angelis fas esse dicimus, quidquam ei verbo adjicere, nec detrahere, nec quidquam prorsus in eo immutare. Ex hoc autem efficitur, neque antiquitatem, neque consuetudines, neque multitudinem, neque humanam sapientiam, neque judicia, neque edicta vel decreta ulla, neque concilia, neque visiones, neque miracula scripturae illi divinae opponere licere; sed potius omnia ad ejus regulam et praescriptum examinari et exigi oportere [2]).

Beide Zeugnisse können in positiver, wie in negativer Hinsicht als die schärfsten Fassungen dessen gelten, was das eigentlich Protestirende im

[1]) Concordia. Leipzig, 1756. S. 570.

[2]) Confess. Gall. 5.

Protestantismus ist; als die bezeichnendsten Documente der welthistorischen Thatsache, daß man, mitten im historischen Verlaufe christlichen Lebens und Lehrens stehend, eine für alle Zeiten in ausreichender Fülle gegebene göttliche Wahrheit vorauszusetzen und in deren Besitze gegenüberzutreten wagte allem, was erst in der Zeit wird und mit der Zeit wechselt. Es ist die kanonische Schriftwahrheit, die damit über alle im Gange des menschlichen Entwicklungsprocesses sich bildende Traditionswahrheit hinausgestellt wird. Und zwar können wir uns nicht verbergen, daß der Gegensatz, so wie unsere Symbole ihn aufstellen, nicht als ein blos gradueller, sondern recht eigentlich als ein specifischer aufgefaßt werden will.

Wir nun sind an diese Thatsache viel zu sehr gewöhnt, um noch das Singuläre und Befremdende recht zu fühlen, was eigentlich darin liegt. Oder vielmehr, wir haben erst etwa seit Lessings Zeiten ein klareres Bewußtsein davon erhalten, daß es allerdings in seiner Art ein Wagniß war und von den Katholiken nicht ohne großen Schein als baare Willkür dargestellt werden konnte, wenn einst die Reformatoren aus dem durch die Arbeit von fünfzehn Jahrhunderten producirten Stoffe christlicher Lehrbildung so ohne Weiteres das erste Glied, d. h. die durch die alte Kirche zu Eusebius' und Athanasius' Zeiten unter dem Titel Kanon zusammengestellten Schriften der apostolischen Epoche, von der unmittelbar sich anschließenden Literatur abzulösen und in solcher Isolirung als schlechthin göttliches Wort in ein durchaus einziges Verhältniß zu setzen unternahmen zu allem, was sonst noch von christlicher Verkündigung sich im Laufe der Zeiten erzeugte. Ein Wagniß, sagten wir, scheint dieses um so mehr, als erst in den letzten Jahrhunderten vor der Reformation einige wenige, von den Reformatoren selbst anfangs als Ketzer perhorrescirte Parteien damit vorangegangen waren.

2) Werfen wir, um uns zu orientiren und einen ungefähren Begriff von dem Problem zu erhalten, nur einige Blicke auf die ältere Kirchengeschichte. Da erhebt sich bekanntlich das erste Zeugniß oder eines der ersten, das wir für Vorhandensein neutestamentlicher Schriften besitzen, nur, um ausdrücklich der mündlichen Ueberlieferung einen Vorzug vor jenen zu ertheilen. Wir meinen das des Papias, der, so gut wie Polykarp, durch Tradition die schriftlichen Berichte bereichern und bestätigen will [1]). Bald recurrirt man allgemein auf die Ueberlieferung der sedes apostolicae, von deren Unverfälschtheit man überzeugt ist, und die Tertullian zuversichtlich nach dem Präscriptionsgrundsatze der ketzerischen Schriftauslegung entgegensetzt. „Man muß sich auf die Schrift gar nicht einlassen. Die Lehre nur ist wahr, worin man mit den apostolischen Mut-

[1]) Euseb. K.-G. 3, 39. 4, 14.

terkirchen übereinstimmt," so argumentirt er; und zwar thut er das allerdings „aus der innersten Gesinnung des ältesten Katholicismus" heraus. Unbewußt lag der altkatholischen Kirche eine ähnliche Coordination von Schrift und Tradition zu Grunde, wie der neuere Katholicismus sie deutlich ausgesprochen hat, und schon im Alterthume zeigte es sich, daß ein solches Nebeneinander zweier Principien nothwendig auf die thatsächliche Unterordnung des einen unter das andere führt [1]). Seit Tertullian's Zeiten fängt daher die Wagschale des Schriftprincips schon merklich zu sinken an, während die der Tradition in demselben Maaße stieg [2]). Eine Zeit lang befindet sich noch je nach Umständen bald diese, bald jene Seite im Uebergewichte. Aber der Umstand, daß man gegen Ketzer und Schismatiker um jeden Preis Recht haben mußte, entschied. So unvollkommen auch z. B. die Schriftauslegung der Arianer und Pelagianer war, so war doch die zu jener Frist nicht eben viel vollkommenere Schriftauslegung des Katholicismus ihr kaum gewachsen [3]). Es war nur der Instinct der Selbsterhaltung, der sich zuletzt in dem famosen Satze Augustin's ausspricht, dem Motto aller römischen Traditionsapologien, dessen unzweideutiger Sinn durch die wohlgemeinten Anstrengungen Wessel's und seit Bucer und Calvin so vieler anderer protestantischer Theologen nicht neutralisirt werden konnte: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas [4]). Und so hat denn auch bald darauf Vincentius von Lirinum in seinem bekannten Commonitorium den kirchlichen Traditionsbegriff festgestellt.

Als man im Occidente solche Sprache führte, war die Lehre vom göttlichen Ansehen der Tradition im Oriente schon auch beinahe fertig. Man darf, um sich hierüber im Allgemeinen zu instruiren, beispielshalber nur vergleichen, was Gregor von Nazianz [5]) und, auch hierin ihm folgend, Johannes von Damaskus zu sagen wissen, bei welchem letzteren die *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι*, d. h. die Kirchenlehrer, am Ende nicht minder inspirirt sind, als ihre Vorgänger, die Apostel selbst [6]). Und waren denn nicht wirklich jene die *διάδοχοι* dieser letzteren? Was berechtigt uns, einen so energischen Schnitt zu machen zwischen den einen und den anderen, wie offenbar die Reformatoren zuerst mit vollem Bewußtsein um die ganze Consequenz dieser Vornahme ihn machten? —

[1]) Hundeshagen in Gelzer's protestantischen Monatsblättern, II. S. 221.

[2]) A. a. O. S. 222.

[3]) A. a. O. S. 225.

[4]) Vgl. hierzu den Aufsatz von Lücke in Lücke und Gieseler's Zeitschrift für evangelische Christen, I. S. 52 ff.

[5]) Ullmann: Gregor von Nazianz, S. 305 ff.

[6]) Ekdosis 1, 3.

3. Von vornen herein können wir daher gewiß nicht sagen, daß die lateinische und griechische Kirche etwas Unbegreifliches und Auffallendes gethan hätten, als sie die Tradition mit der Schrift gleichstellten. Vielmehr macht uns diese erste Ueberschau, die uns von der Geschichte geboten wird, recht begierig, zu vernehmen, wie denn der Protestantismus einen Machtspruch rechtfertigen wird, womit er die ganze Continuität der Geschichte zu durchbrechen scheint. Denn wo ist in der Geschichte selbst das Jahr anzutreffen, vor welchem lauter infallible Apostel, hinter welchem lauter irrthumsfähige Menschen Bücher geschrieben haben? wo das Thor, da man aus dem Allerheiligsten der kanonischen Epoche gleichsam in das ordinäre Heiligthum der eigentlichen Kirchengeschichte hinüberschreitet? Wie unmethodisch und bornirt will doch unser protestantisches Schriftprincip erscheinen im Vergleiche mit diesem katholischen Universalismus, demzufolge die inspirirte Literatur, die das Menschengeschlecht von Mosis Tagen an begleitete, keineswegs mit dem letzten Apostel plötzlich abbricht, sondern vielmehr der autor scripturae, der in alle Wahrheit leitende Geist in der Kirche, immerdar lebt, webt und, wie ihren Anfang, so auch ihren Fortgang heilig macht! Sei sie mündlich, oder durch heilige Schriften fortgepflanzt, es gibt hier nur eine Tradition, nur ein Wort des Geistes von Anfang der Welt bis zu ihrer Vollendung. —

Gewiß stehen wir hier vor einem Probleme, das zu den weitgehendsten und tiefgreifendsten Fragen Veranlassung genug bietet; vor einem Probleme, über welches nachzudenken wir heutzutage ein doppeltes Interesse haben. Es ist bekannt, wie zuerst im Jahr 1778 Lessing in seiner „nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Hauptpastors Göze in Hamburg“ sich ein Vergnügen daraus machte, die gleichzeitige protestantische Orthodoxie mit derlei Schwierigkeiten zu vexiren; wie seither in Lessing's Fußtapfen viele gewandelt sind, die entweder seine Argumente in anderem Zwecke ausbeuteten, oder nur überhaupt an der Größe des Mannes durch weitere Fortbildung seiner theologischen Grundsätze theilzunehmen gedachten.

Es bedurfte daher keines langen Suchens, wenn katholische Theologen für die allgemeine Umkehr des Protestantismus zum Traditionsprincip Belege sammelten [1]). Denn daß gegenwärtig das protestantische Schriftprincip als von der protestantischen Wissenschaft selbst in Frage gestellt erscheinen kann, wer wollte dies im Hinblicke auf die Manipulationen der neueren Kritik verkennen? „Es scheint eine Krisis für die Reformation selbst eingetreten zu sein;“ so ist schon vor beinahe zwanzig Jahren der theologische Charakter unserer Zeit signalisirt worden [2]).

---

[1]) Vgl. z. B. Staudenmaier: der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung, II. S. 226—232.

[2]) Lechler: Stud. u. Kritiken, 1841, S. 1036.

Es versteht sich überdies von selbst, daß die Traditionsfrage in den Vordergrund treten muß in einer Zeit, die auf katholischem, wie auf protestantischem Boden, im guten, wie im schlimmen Sinne eine Zeit der kirchlichen Restauration ist. Man sucht die Fäden der Tradition bald hier, bald dort, bald in feinerer, bald in gröberer Qualität, wieder anzuknüpfen. Eine gute Zahl von kirchlichen Experimenten der Gegenwart und der unmittelbaren Vergangenheit führen in letzter Instanz wieder auf das Verhältniß von Schrift und Tradition zurück, das einer bestimmten Fixirung namentlich da ermangelt, wo es Gegenstand nicht mehr der confessionellen, sondern der innerprotestantischen Polemik selbst werden mußte. Auf die Frage nach dem Verhältniß zwischen Schrift und Tradition führt uns ein eindringender Blick auf unsere eigenen theologischen, wie kirchlichen Zustände ebensosehr, als die auf den Gebieten der Theorie und der Praxis wieder erwachten Grenzstreitigkeiten mit der römischen Kirche. Und zwar sind, letztere anlangend, die jüngst eingetretenen freundschaftlichen Beziehungen für uns von noch viel höherem Interesse, als die alten feindseligen. Es sind ja, um uns der treffenden Worte Martensen's zu bedienen, „viele Mitglieder der protestantischen Kirche müde geworden des Mißbrauchs der Freiheit, der Willkür in der Schriftauslegung, der vielen unbestimmten Berufungen auf den Geist u. s. w. und sind von einem Verlangen ergriffen nach größeren kirchlichen Garantien, einem Verlangen nach einer Tradition nicht blos mit relativer, sondern mit absoluter Autorität, um sich in dieser zur Ruhe geben zu können" [1]). Eine kleine Blumenlese aus den pia desideria des modernen Lutherthums mag als Beweis genügen. Da hat man bekanntlich vor allem den Dr. Luther selbst mit seinem Pochen auf „Wort" und „Schrift" etwas strenger in's Verhör genommen und sich bemüht, ihm wo möglich ein milderes Urtheil über das Verhältniß von Schrift und Tradition in den Mund zu legen. Luther habe nur das für kirchliche Lehre halten können, was mit dem überlieferten kirchlichen Bekenntnisse übereinstimmte: so hören wir von Thomasius [2]). Von den ältesten Zeiten her habe es einen „gesunden Entwicklungsproceß" der Glaubensregel gegeben, der „die in ihr liegenden Keime zur vollen Blüthe und Frucht entfaltete," so daß aus ihr, und nicht unmittelbar aus der Schrift, auch Luther's Rechtfertigungslehre entspringen konnte: so erweist Philippi [3]). Kliefoth aber erzählt, wie er im Umgange mit Katholiken erst gemerkt hat, „wie weit die katholische Einheit seiner und der römischen Kirche noch geht," und „wie die Katholicität auch seiner Kirche

---

[1]) Christliche Dogmatik, 1850, S. 66.

[2]) Das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung, S. 2.

[3]) Kirchliche Glaubenslehre, I. S. 217 ff.

durch das Festhalten an dem quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, durch die Bejahung und Fortsetzung der geschichtlichen Entfaltung des Reiches Gottes auf Erden außer Zweifel ist" [1]). Es erweist sich mithin die katholische Kirche als die unevangelisch-katholische, die reformirte als die unkatholisch-evangelische, und die lutherische endlich als die katholisch-evangelische. Hier nimmt Harnack den abgebrochenen Faden wieder auf [2]) und deducirt, wie nichts anderes, als „die eigenmächtige Lösung des gottgesetzten normalen Verhältnisses von Schrift und Tradition" es gewesen ist, was die Reformirten unkatholisch und die Katholiken unevangelisch gemacht hat; wie aber „beiden Abirrungen gegenüber die lutherische Kirche die principiell richtige Mittelstellung einnimmt", indem sie „als die Glaubensautorität die allein autonome und normirende Schrift hinstellt, aber diese nur in ihrer organischen Verbindung mit der von ihr normirten Tradition der Kirche und Erfahrung des Gläubigen" [3]). Sonach hat dann Luther die Erfahrung von der Rechtfertigung „zugleich unter der Anleitung der kirchlichen Tradition und unter Erleuchtung und Bestätigung durch das Wort der heiligen Schrift" [4]) gemacht; und es ist forthin Bedürfniß der lutherischen Kirche, sich geboren zu wissen aus Schrift und Tradition, zu jener aber die Stellung des unbedingten Glaubensgehorsams, zu dieser die der freien Pietät anzunehmen, und zu fechten, womit schon die Reformatoren gefochten haben, „mit den vereinigten Waffen göttlichen Worts und darnach geläuterter kirchlicher Tradition, beide getragen und gehandhabt von lebendiger, persönlicher Glaubenserfahrung" [5]). Mit einem Worte: wir sollen einsehen, daß die Setzung eines specifischen Unterschiedes zwischen Schrift und Tradition nur auf einem Mißverständnisse beruhen kann, herbeigeführt durch die etwas hyperbolische Redeweise der Reformatoren. Die eigentlich wissenschaftliche Anschauung der Sache aber ist die, daß die evangelische Kirche nicht aus dem einen Princip des göttlichen Wortes herausgeboren sein kann, sondern aus den anderthalb Principien, die aus Harnack's Rechnung resultiren; wobei man dann vielleicht besser noch weiter gehen und von zwei coordinirten Principien, Schrift und Tradition, reden wird, wie die katholische Kirche thut. Aber auch dies dürfte kaum genügen. Denn wenn die Schrift doch offenbar nur der Anhang zur Tradition ist, so wird man vollkommen wahr und auf-

---

[1]) Kirchliche Zeitschrift, I. S. 101.

[2]) Die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, 1855. S. 33.

[3]) S. 30. Vgl. der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, S. XVII.

[4]) Die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, S. 28.

[5]) S. 22. 23.

richtig endlich zu einem einzigen, umfassenden Princip zurückkehren, der Tradition nemlich, in der ja die Schrift schon enthalten ist. Zwei Strömungen gehen — so docirt das „Halle'sche Volksblatt" — durch unsere Zeit, die independentistische mit dem Schriftprincip einerseits, und die katholische andererseits, die „mit Nothwendigkeit zu einer Anerkennung der kirchlichen Tradition führt;" und auf die letztere Seite haben wir uns um so mehr zu stellen, als die Lehre von der kirchlichen Tradition „den wunden Punct auf unserer Seite" schon von vornen herein bildete, indem dadurch die Bibel von allen sonstigen Lebensäußerungen des Geistes isolirt wurde [1]). Was heißt das anderes, als den Sinn der römischen Lehre als unverfänglich anerkennen? Und kann man sich überhaupt verschließen gegen diese, nach dreihundertjährigem Irren auftauchende bessere Erkenntniß? Muß denn nicht eine jede Erscheinung in Harmonie mit ihrer Geschichte, mit dem Verlaufe ihres Entwicklungsprocesses bleiben? Muß sie nicht ihre jedesmalige Identität mit sich selbst am Einklange des jetzigen Momentes mit der ganzen Vergangenheit erproben? Nimmt sich gegenüber dieser einheitlichen Geschichtsbetrachtung nicht recht ungeschickt aus dieser protestantische Gegensatz von Schrift und Tradition, der die ganze Geschichte zerspaltet? Hat es irgendwo innerhalb der menschheitlichen Erfahrung ein Analogon, daß die Glieder einer Kette sich bilden sollen, nicht eine immer im Anschlusse an die andere, die folgende an die vorhergehende, sondern alle zusammen in gleicher Weise hervorwachsen aus der ersten? Hier ist ein Knoten geknüpft, der entweder reinlich und genau zu lösen sein muß, oder es ist an der Haltbarkeit des protestantischen Princips zu verzweifeln.

4) Verzweifelt daran sind in der That mehr evangelische Theologen, als man nach öffentlichen Kundgebungen glauben dürfte. „Wir verwerfen die römische Ansicht, können uns aber doch nicht anders helfen," sagt ein Buch dieser Richtung [2]) und spricht damit aus, was, wenn nicht die Theorie, so doch die Praxis mancher Fractionen des heutigen Protestantismus hinreichend erklärt. Und wie sollte man nicht zu dieser Aushülfe greifen? Hat doch schon das reformatorische Zeitalter manche wichtige Traditionen, ohne daß sie in der Schrift begründet gewesen wären, wie z. B. die Kindertaufe und die Sonntagsfeier, beibehalten; und „wem verdanken wir z. B. die Erhaltung des Dogmas von der göttlichen Dreieinigkeit, als allein der Tradition der katholischen Kirche" [3])? Ja selbst jenes eine, mit so großem Selbstvertrauen aufgestellte Princip, — die Bibel — was ist sie anders, als selbst ein durch die Tradition über-

---

[1]) 1853. Jan. 8. 1854. Nro. 22.

[2]) Die Kirche unserer Zeit. Ein Wort an Geistliche und Laien, 1843.

[3]) Leo: Hegelinge, Aufl. 2. S. 57.

liefertes und beglaubigtes Schriftstück? was ihre normative Autorität, als selbst das erste Dogma der Tradition? „Denn — sagt Marheineke[1]) — warum sollte man nicht den Namen Tradition gelten lassen z. B. von dem Factum, daß die heiligen Schriften ohne Unterbrechung von der Kirche bewahrt, treulich den Nachkommen übergeben worden und auch uns also in die Hände gekommen sind, daß wir es wissen: unsere vier Evangelien seien nicht unächt, wie andere; daß wir überzeugt sein können auf das Zeugniß der Alten: diese und jene Schriften haben von Alters her im Kanon der heiligen Schrift gestanden?" Sind wir nicht alle noch in demselben Falle mit Origenes, der gesteht, παραδόσει gelernt zu haben, daß es vier kanonische Evangelien gebe[2])? Können wir solchen, die den Kanon willkürlich beschneiden, etwas anderes entgegenhalten, als was schon Tertullian in der Lage war, dem Marcion entgegenzuhalten[3]): die kirchliche Tradition?

Man kann sich leicht denken, daß man, wo die Lücken im protestantischen Lehrsystem so auf der Hand liegen, so zugegeben werden von protestantischer Seite selbst, im gegnerischen Lager nichts unversucht ließ, sie auf's Beste zu benützen. Wie oft ist es schon, besonders seit dem Erscheinen der Möhler'schen Symbolik betont worden, „daß der in dem Begriffe der Autorität der heiligen Schrift sich abschließende Protestantismus das Christenthum als eine blose Antiquität behandle und das eigentliche christliche Factum auf die Zeit Christi und der Apostel beschränke. Im Gegensatze gegen diese todte Ansicht vom Christenthum soll der Katholicismus die ununterbrochene, lebendige, objective Fortsetzung des Christenthums sein, die durch ihr lebendiges Dasein sich selbst überliefernde Erscheinung" [4]). Wie kann der Protestantismus es unternehmen, der katholischen Tradition, der „großen gliederreichen Kette tiefer mächtiger Wirkungen, die sich durch die ganze Menschheit und durch alle Zeiten hindurch erstrecken" [5]), seinen Schriftbuchstaben gegenüber zu stellen? „Alle Buchstaben können vergehen, alle Bücher verbrennen; aber das Leben steht noch in seiner alten Herrlichkeit da" [6]). Wenn aber derselbe Mann, der vorhin den Gegensatz, um den es sich hier handelt, so geschickt zu formuliren verstand, sicherlich einer der geistvollsten Bestreiter des Möhler'schen Buches, doch in dem bezeichneten Puncte offenbar die

---

[1]) Daub und Creuzer's Studien. IV. S. 300. System, II. S. 191 u. 192.

[2]) Vgl. Euseb. K.-G. 4, 25.

[3]) Adv. Marc. 4, 5.

[4]) Baur: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus mit besonderer Rücksicht auf Möhler's Symbolik, 1836. S. 239.

[5]) Staudenmaier: Geist der göttlichen Offenbarung, S. 108.

[6]) S. 110.

altprotestantische These preisgibt, ja späterhin selbst den Begriff des Kanons für eine „abnorme, der Objectivität der Geschichte widerstreitende, Erscheinung" erklärt hat [1]): ist dies nicht ein Beweis mehr dafür, wie übel es bestellt ist um die ersten Ausgangspunkte unserer protestantischen Opposition, welche letztere doch ihre ganze Legitimation eben von jenen Ausgangspuncten empfangen soll? Gerade da, wo man mit Baur und so manchen, die sonst zu dem positiven Grunde des Christenthums anders stehen, als er, den speculativen Begriff der Entwicklung festhält, scheint in der That alle und jede Möglichkeit eines Entkommens aus dem starken Gewebe der katholischen Argumentation zu entschwinden. Nicht blos wird aus einer gleichnamigen Kette ein einzelnes Glied von der ganzen Entwicklung losgerissen, sondern es stellt sich auch die fernere Ungehörigkeit heraus, daß dieses willkürlich mit normativer Bedeutung begabte Glied gerade das allererste, d. h. von der Vollendung am Weitesten abstehende ist. Von hier aus würdigt auch Schleiermacher die ganze Bedeutung der Controverse: „soll sich in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche die Erlösung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geist das Ganze immer vollkommener durchdringen: so scheint wiederum nicht, daß das erste Glied dieser oder einer andern Reihe zugleich Norm für alle folgenden sein kann; wenn doch in einer solchen Entwicklung jedes spätere vollkommener sein soll, als sein früheres." [2]) Nun ist freilich richtig: man könnte den auf diese Weise sich herausstellenden Defect in dem grundlegenden Theile der herkömmlichen evangelischen Dogmatik vollständig zugeben, ohne deßhalb gerade die sämmtlichen Resultate katholischer Dogmatik dafür in Kauf nehmen zu müssen: aber eben so gewiß ist, daß damit der ganze Stand der confessionellen Controverse in einem wesentlichen Puncte alterirt, und die Grundvoraussetzung der Reformatoren und der alten Kirchenlehre für ein Mißverständniß erklärt worden wäre. Ehe man aber zu diesem Aeußersten, wozu jetzt alles zu drängen scheint, schreitet, dürfte es jedenfalls der Mühe werth sein, diese fundamentale Differenz, die sich in der Betrachtungsweise des geschichtlichen Charakters des Christenthums zwischen den beiden Kirchen allerdings klar genug herausgestellt hat, nochmals zu untersuchen.

5. Denn eine fundamentale Differenz in der Art und Weise der historischen Auffassung des Christenthums ist es allerdings, die hier vorliegt; und auch vom gewöhnlichen Standpuncte der Geschichtsbetrachtung aus ist eine Rechtfertigung des reformatorischen Unternehmens mit den erheblichsten Schwierigkeiten verknüpft. Wenn man oft die Bedeutung des protestantischen Schriftprincips einfach erklärt zu haben glaubt mit dem

---

[1]) Baur: theologische Jahrbücher, 1851. S. 315.

[2]) Der christliche Glaube, §. 129, 2. II. S. 358 u. 359.

Tertullianischen Axiom „omne genus ad originem suam censeatur necesse est" [1]), so vergißt man, daß gerade hiervon ausgehend Tertullian die älteste Begründung des Traditionsdogmas gegeben hat. Es ist ganz richtig, was der Verfasser eines Aufsatzes über „Stabilität und Fortschritt" [2]) nachzuweisen suchte, daß auch auf den Gebieten der Kunst, der Poesie und der Wissenschaft Verjüngung und wahrer Fortschritt stets durch ein neu gewecktes Verständniß für das Alte, durch ein liebendes Zurückgehen auf das Ursprüngliche bedingt waren [3]); und im Allgemeinen gilt ja diese Analogie gewiß auch für das protestantische Schriftprincip. Aber zu einem wirklichen Verständnisse der Controverse über die Tradition ist von hier aus noch nicht zu gelangen, wie eben der Umstand zeigt, daß nach dem kirchlichen Begriffe die Tradition in der That nichts anderes sein soll, als das unentbehrliche Mittel, den Vollgehalt des apostolischen Zeitalters und damit die heiligen Schriften selbst der jedesmaligen Nachwelt zu überliefern. Hat man nicht, von der erwähnten Vorstellung ausgehend, immer dem Protestantismus Schuld gegeben, daß er die Schrift erst aus den Händen der Tradition empfange, dann aber das heilige Buch hoch in die Höhe hebe und sich rühme wider die Tradition, als der es nicht empfangen hätte? Hat nicht die Mannigfaltigkeit von Schriftauslegungen, die aus solchem Rühmen entsprungen ist, dazu geführt, daß eine allgemeine Umkehr nach dem Traditionsprincip im Lager des, von den Consequenzen des Schriftprincips zersprengten Protestantismus statt gefunden? Hat nicht schon Melanchthon an dieser, in der Unzahl von Auslegungen sich offenbarenden Unsicherheit des Schriftprincips zeitlebens laborirt [4])? Haben nicht heutzutage melanchthonische Theologen so gut, wie lutherische, das Schriftprincip stillschweigend aufgegeben, indem sie desselben fast nur noch in erbaulicher Rede Erwähnung thun, es in der That aber durch die Tradition der Lehrnormen und Symbole unschädlich machen? Das heißt nun aber doch nichts anderes, als die katholische Geschichtsanschauung und damit auch das katholische Traditionssystem in seinen Grundzügen adoptiren. Gerade die gute Absicht, am ersten Ursprunge festzuhalten, kann auf das Postulat einer, die eigenthümliche Kräftigkeit jenes Ursprungs sicher übermittelnden Tradition führen, wodurch erst der Fortgang an den Anfang angekettet und das Christenthum zu einer „durch ihr lebendiges Dasein sich selbst überliefernden" Thatsache von unendlicher Entwicklungsfähigkeit erhoben wird.

6) Haben nun die Reformatoren und die alten Kirchenlehrer sich nichts destoweniger gegen diese unseren Tagen zu Theil gewordenen Er-

---

[1]) De praescript. haeret. 20.
[2]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, II. 1841. S. 106—118.
[3]) A. a. O. S. 111 u. 112.
[4]) Schenkel: Wesen des Protestantismus, I. S. 93. 94.

kenntniß mit Animosität verschlossen, so tritt in dieser ihrer Sonderüberzeugung eine Differenz der ursprünglich evangelischen Anschauung des geschichtlichen Processes von unseren jetzigen Begriffen zu Tage, die jedenfalls noch einer klaren Darlegung bedürfen wird, ehe sie sich eine Verurtheilung seitens des modern gläubigen oder des modern philosophischen Bewußtseins gefallen lassen muß. Daß nun aber Differenzen in der Betrachtung der allgemeinen Verhältnisse des historischen Werdens des Christenthums immer auch Differenzen in den tieferliegenden Regionen, die der christlichen Metaphysik — um uns dieses Ausdrucks nach anderer Vorgang zu bedienen — angehören, mit sich führen, daß darum eine Verschiedenheit in den Voraussetzungen letzterer Art es sein müsse, auf die wir an mehr als einem Orte stoßen werden, braucht ja nicht erst bewiesen zu werden in einer Zeit, wo man mit Nachweisung solcher Fundamentalunterschiede eher zu rasch bei der Hand ist, als daß man sich die Augen vorsätzlich davor zu verschließen suchte. Indem wir also unseren ersten §, den wir blos zur Orientirung an die Spitze setzen, durch den einfachen Thatbestand für hinreichend erwiesen erachten, stellen wir unsere eigentliche Aufgabe in erster Linie dahin, durch eine dogmenhistorische Darstellung eine Einsicht in den wahren Werth der ganzen Controverse zu eröffnen; es wird sich dabei ergeben, daß die Traditionslehre, wie sie seit dem Tridentiner Concil ein integrirender Bestandtheil der katholischen Dogmatik geworden ist, erst in ihrem Gegensatze zum protestantischen Schriftprincip ihr richtiges Verständniß empfängt. Wir werden daher in einem zweiten Theile den Gehalt und die innere Bildung des protestantischen Dogmas, soweit dasselbe sich im ausdrücklichen Gegensatze zur Traditionshypothese gestaltet hat, zu entwickeln haben. Erst dann kann drittens die katholische Antithese zur genügenden Darstellung gebracht werden. Der vierte Theil wird die Ergebnisse würdigen, die sich für den Protestantismus im Laufe der Controverse ergeben haben in Folge von versuchten Vermittlungen und Verständigungen, aus welchen letzteren freilich im Großen und Ganzen kein anderes Resultat hervorging, als fortwährende Vermehrung der Streitpunkte. Es wird daher ein fünfter Theil schließlich nachweisen, wie Satz und Gegensatz, eben indem sie ihren tieferen Rückhalt mehr und mehr offenbaren, sich mit einem total verschiedenen Maaßstabe für die Berechnung des Fortschritts geschichtlicher Entwicklungen gegenübertreten. Sofern diese schließlichen Differenzen nun freilich nicht in einem Ergänzungsverhältnisse zu einander stehen, sondern sich vielmehr ausschließen, hat es die gegenwärtige Darstellung kein Hehl, daß sie nicht rein historischer, sondern zugleich dogmatischer Natur sein will. Eine neue Darstellung des protestantischen Schriftprincips in seinem Gegensatze zur Tradition kann und muß unparteiisch, sie kann aber nicht parteilos sein wollen. An der Zeit aber dürfte sie um so mehr sein, als die Tragweite des katholischen Princips heutzutage ohne Zweifel deutlicher erkannt werden kann, als in einer Zeit, da die Nerven der katholischen Tradition fast ebenso verdorrt waren, wie das Mark des protestantischen Schriftglaubens.

Erster Theil.

Geschichte der Controverse.

§. 2.

Die reformatorische Appellation an die Autorität der Schrift kündigt sich an als Ausdruck einer in ihrer Allgemeinheit überraschenden und wesentlich neuen Erfahrung, die ein bedeutender Theil der Christenheit auf religiösem Gebiete selbstständig und gleichzeitig machte.

1. Was wir im §. von der Neuheit und Ausschließlichkeit der inneren Erfahrung sagen, auf der das von den Reformatoren ausgesprochene Schriftprincip ruht, ist natürlich nicht in dem Sinne gemeint, als ob Präformationen des protestantischen Grundsatzes durchaus nicht vorgekommen wären. Schon Theologen, wie Rupert von Deutz, Johann von Goch, Johann von Wesel, Gemeinschaften, wie die Waldenser, die Wiklefsiten, die Hussiten, belehren uns hierüber eines Besseren. Aber theils machte man nur gelegentlichen und willkürlichen Gebrauch von der Schrift, wie die Katharer[1]); theils kam dieses Schriftprincip nicht seinem ganzen Umfange nach zur Geltung, wie etwa die Waldenser hauptsächlich auf die synoptischen Evangelien, auf den ascetischen Inhalt der Bergpredigt, auf das Gebot der Armuth u. s. w. recurrirten[2]); theils trat die nothwendige Antithese des Schriftprincips, die Verwerfung der Tradition, als einer besonderen und selbstständigen Erkenntnißquelle des Christenthums, gar nicht hervor, wie bei der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben[3]), oder sie wurde doch nur mit halbem Bewußtsein ausgesprochen, wie wir dies selbst bei Johann Wessel nicht anders finden; theils ermangelte

---

[1]) Herzog: die romanischen Waldenser, 1853. S. 119. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, I. S. 92. 93. 158. 435. 436.

[2]) Herzog, S. 141.

[3]) Vgl. Ullmann: Reformatoren vor der Reformation, II. S. 76. 80–82. 118–122. 136. 165–169. 177.

die neugemachte Erfahrung noch derjenigen Allgemeinheit, die zur Bildung einer kirchlichen Neuschöpfung erforderlich ist, wie die wikleffitischen und hussitischen Bewegungen blos einen nationalen Charakter trugen. Die meisten „Reformatoren vor der Reformation" nehmen zur Tradition eine Stellung ein, wie sie Luther selbst in den ersten Jahren seines Auftretens noch eingenommen hatte, eine zweideutige. Auch waren es in allen diesen, den großen Riß der abendländischen Kirche anbahnenden Streitigkeiten vielmehr die Consequenzen, als die Prämissen, die zur Verhandlung kamen. Während man über jene sich zankte, befestigte man sich in diesen immer tiefer. So ist während des ganzen Mittelalters das Ansehen der Tradition mit jedem neuen Siege der Kirche über die nie verstummende Opposition, mit jeder neuen Stufe, die die Hierarchie erstieg, gewachsen. Sehen wir ab von den Verhandlungen, die Nicolaus von Cusa im Namen des Basler Concils mit den Hussiten führte, so war sonst im Verlaufe von fünfzehn Jahrhunderten die Frage nach den Erkenntnißquellen des Christenthums kaum je an ihrer Wurzel angefaßt worden, wohl aber war sie nach und nach aus dem Bewußtsein der Kleriker und der Laien verschwunden.

Hatte die alte Kirche eine Superiorität der prophetischen und apostolischen Schriften dadurch noch immer anerkannt, daß sie die Inspirationstheorie, die sich bei den palästinensischen Juden in Bezug auf den hebräischen, bei den Hellenisten in Bezug auf den griechischen Text des alten Testamentes gebildet hatte, adoptirte und seit Ende des zweiten Jahrhunderts auch auf unsere neutestamentlichen Schriften übertrug, so hatte sich im Mittelalter eine derartige Ueberspannung des Inspirationsdogmas Bahn gebrochen, vermöge deren es einem Hauptinteresse, um dessetwillen es gebildet wurde, nicht mehr entsprach, dem Interesse nemlich, das Bewußtsein des specifischen Unterschiedes zwischen der normativen Charakter an sich tragenden, heilsbegründenden Epoche und dem geschichtlichen Processe menschlicher Heilsaneignung zu erhalten. Die ganze poetische Stimmung des Zeitalters und vornemlich die Mystik erzeugten den Begriff einer fortwährenden Inspiration. Thomas, Scotus und die andern berühmten Lehrer, die über die Inspiration nachforschten, waren eben in diesem Nachforschen wieder selbst inspirirt vermittelst häufiger himmlischer Besuche. Die Mystiker und Mönche in ihren Zellen, die Troubadours und Minnesänger in ihren Liederkämpfen, die Päpste und Concilien in ihren Reden und Schreiben, die Apostoliker in ihrer Schrifterklärung, die Begharden und Beghuinen in ihren Schwärmereien — alles war inspirirt [1]). Nur bei der mehr innerhalb der wissenschaftlichen Grenzen gebliebenen Mystik der Victoriner, in der Theologie

---

[1]) Hagenbach: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1853. S. 349—351.

Johann Wessel's [1]), Goch''s [2]) und anderer Vorläufer der Reformation bahnt sich eine strengere Unterscheidung zwischen allgemeiner und apostolischer Inspiration an. Aber selbst Wessel verwischt diese Differenz wieder, indem er ein Geisteszeugniß statuirt, das einen von der Schrift selbstständigen Inhalt besitzen kann [3]), und Savonarola, der im Allgemeinen der biblischen Richtung ebenfalls angehört, sinkt alsbald wieder in den pantheopneustischen Zug der ganzen Zeit zurück, indem er sich selbst für einen inspirirten Propheten hält, so gut wie Joachim und Brigitte dieses früher gewesen waren.

Da faßt plötzlich ein allgewaltiger religiöser Trieb die Gemüther, wirft die Reformatoren sämmtlich und unabhängig von einander auf das Princip von der, alles Ansehen der Tradition überragenden Autorität der heiligen Schrift, so daß ihr Gewissen und ihre Vernunft eben nur als gebunden im Worte heiliger Schrift zur Ruhe kommen. Eine merkwürdige, in ihrer Art einzige Thatsache! Vorher finden sich nur Ansätze und Privatmeinungen; jetzt aber ist die Zeit reif geworden; man kann es mit einer Kraft und Entschiedenheit aussprechen, wie nie zuvor. Bei Luther braucht man nur auf seinen Doctoreid und auf die hierauf bezüglichen Aeußerungen, bei Zwingli nur darauf zu verweisen, daß er — für ihn höchst charakteristisch — vom Mai 1517 an das ganze neue Testament und einen Theil des alten auswendig lernte, um darnach erst sein eigenes Leben, dann die Kirche zu reformiren. Die ganze Zeit machte plötzlich dieselbe Erfahrung, wie der sechszehnjährige Heinrich Bullinger. Es fällt ihm ein neues Testament in die Hand; und der Erfolg ist: „ich fand darin die ganze Heilslehre und hielt mich an dem Princip fest, die heilige Schrift allein zu pflegen und alle menschlichen Zuthaten zu verwerfen. Ich glaube weder den Vätern, noch mir; ich erkläre die Schrift aus ihr selbst, füge nichts hinzu, nehme nichts davon ab." Man muß sich erinnern, daß der Katholicismus wie die imposanteste, so auch die einzige Form war, in der man das Christenthum kannte, um die Intensivität dieses absoluten Glaubens an das Wort Gottes zu würdigen, womit die Reformatoren aller Tradition gegenüber ein trotziges veto auszusprechen wagten. Diesem rücksichtslosen Zurückgehen auf die ursprünglichste Quelle der göttlichen Wahrheit selbst verdankt der Protestantismus allein sein Entstehen und Bestehen. Sobald es einmal geschehen war, sobald im christlichen Bewußtsein die Contraposition von Schrift und Tradition vollzogen war, und der Protestantismus sich ausschließlich auf die eine Seite gestellt hatte, war die abendländische Kirche zerrissen.

---

[1]) Ullmann, II. S. 458–461.
[2]) Ullmann, I. S. 36.
[3]) Ullmann, II. S. 539.

2) „Das ursprüngliche theologische Bewußtsein des Protestantismus ruht auf der Anerkennung des obersten theologischen Ansehens der heil. Schrift. Nur allmälig vermochte diese neue Autorität sich der hergebrachten kirchlichen, der Tradition der Concilien und des Papstes überzuordnen [1])". Zuerst versichert Luther seine Ueberzeugung vom Worte Gottes in der Protestation am Schlusse der Thesen. Er sei nicht so unverständig, das göttliche Wort nachsetzen zu wollen den von menschlicher Vernunft ersonnenen Fabeln. Dagegen meinte nun der Verfasser der Tezel'schen Antwort, „man solle die Christen lehren, daß die Kirche viele Artikel für wahr halte, welche im Kanon der heiligen Schrift nicht vorkommen." Kurz, er „fühlt den Nerv der neuen, gegen das kirchliche Uebergewicht gerichteten Autorität gleich heraus" [2]); er spricht die katholische Antithese sogar klarer aus, als Luther zu jener Zeit noch die protestantische These formuliren konnte: kanonische Autorität habe alles, was der apostolische Stuhl in Glaubenssachen beschließe, auch wenn es sich nicht im Kanon der heiligen Schrift selbst finde. Erst nach und nach fand Luther die Stelle, auf der Fuß fassend er das schwere Gegengewicht der Kirchenautorität in die Luft heben konnte. In seinen Resolutionen gegen Tezel behauptet er zwar, nichts sagen zu wollen, was nicht in der heiligen Schrift selbst bewährt sei, verspricht aber nichts desto weniger, den Schriften der Väter und den päpstlichen Decretalien, den erschienenen und den noch erscheinenden, wolle er sich unterwerfen. Nur die Scholastiker sind bei ihm ganz und gar verloren; vor anderen Stücken der Tradition hat er Respect. Namentlich wirft er sich noch am 30. Mai 1518 dem Papst zu Füßen und erklärt am 17. October desselben Jahres gegen Cajetan, er wolle nur auf die Kirche hören und ihr folgen. Auf den eigentlichen Kern der ganzen Controverse war übrigens Luther schon früher geführt worden in dem Streite mit Sylvester Prierias, der sich alsbald nach dem Bekanntwerden der Luther'schen Thesen wider den Ablaß so hatte vernehmen lassen: veniae sive indulgentiae autoritate scripturae nobis non innotuere, sed autoritate ecclesiae romanae romanorumque pontificum, quae major est [3]). Luther fing nun an, über dieses letzte verhängnißvolle Dictum nachzudenken und stellte eben diesem Sylvester gegenüber zuerst die Lehre von der alleinigen Irrthumslosigkeit und schlechthinigen Autorität der Schrift auf [4]). So ist auch in diesem Stücke Luther durch den Gegensatz auf die Wahrheit geführt worden. Tezel, Eck, Prierias nahmen, als sie die Schwach-

---

[1]) Schenkel: Wesen des Protestantismus, I. S. 19.

[2]) A. a. O. S. 21.

[3]) Prierias: dialogus in praesumptuosas Lutheri conclusiones de potestate Papae. 1517. Löscher's Reformationsacta. II. S. 31.

[4]) Responsio ad Sylvestrum Prieratem. Löscher a. a. O. S. 390.

heit ihrer Argumente fühlten, ihre Zuflucht zur Tradition, die sie unter der Form der Unfehlbarkeit des Papstes und der Uebereinstimmung der Scholastiker auffaßten. Nun wurde auch Luther von der Ablaßcontroverse nach mehr principiellen Puncten hingetrieben. Als vollends am 9. November 1518 der Papst für den Ablaß in die Schranken trat und denselben in crassester Form in Schutz nahm, erinnerte sich Luther, daß auch St. Peter selbst habe irren können und eine Zurechtweisung vom Apostel Paulus empfangen müssen. Von nun an wächst mit den Jahren seine Zuversicht zur Schrift. Zu Leipzig erklärt er am 5. Juli 1519: kein Christ könne gezwungen werden außer der heiligen Schrift, die eigentlich das göttliche Recht sei, sich verpflichten zu lassen, es müßte denn eine neue und bewährte Offenbarung hinzukommen [1]). Und als dann im folgenden Jahre vollends auch seine Scheu vor Concilienbeschlüssen gefallen war, und er auch solche nach der heiligen Schrift wollte beurtheilt wissen, war das Ansehen der Tradition vernichtet [2]). So gewaffnet, „das Gewissen in Gottes Wort gefangen," tritt er dann in Worms auf. Der ganze Stand der Dinge, wie er ihn am 28. April 1521 dem Kaiser beschreibt, ist von der Art, daß es sich nun darum handelt, ob das Wort Gottes solle von Menschenautorität unbehelligt bleiben, oder nicht [3]). Von diesem Gesichtspuncte aus hat er alles unternommen, was jetzt noch geschah. Nur diejenige eigenthümliche Stellung zur Tradition brachte noch ein charakteristisches, concreteres Moment in sein Verfahren, die er innehielt, seitdem er 1522 im Streite mit dem Könige von England, der sich auf die Tradition berufen hatte, Folgendes erklärt hatte: entweder sei eine Tradition im Widerspruch mit der Schrift; dann sei ihr Patron, möge er nun König, Thomist, Sophist, Satan oder ein Engel vom Himmel sein, verflucht. „Denn es muß nichts wider die Schrift, sondern alles für sie sein." Oder eine Tradition beruhe zwar nicht auf der Schrift, widerstreite derselben aber auch nicht; und in diesem Falle sei sie zu dulden; nur müsse die christliche Freiheit ungekränkt bleiben [4]). Also die Messe z. B. hat Christus abends gehalten; man darf sie aber auch zu anderen Tageszeiten feiern. Nicht gleichgültig hingegen, weil mit der ganzen Einsetzung zusammenhangend, und daher auch beizubehalten sei die doppelte Gestalt. „Alles nicht direct aus dem Schriftinhalte Hervorgehende hält demnach Luther nur insofern für verboten, als kein Recht nach seiner Meinung vorhanden ist, es zwingend für das theologische Gewissen zu machen [5]). Nach diesen Grundsätzen

[1]) Schenkel a. a. O. S. 23.
[2]) A. a. O. S. 25.
[3]) A. a. O. S. 26.
[4]) A. a. O. S. 29.
[5]) A. a. O. S. 31.

handelte er bekanntlich schon 1522 mit Carlstadt und den himmlischen Propheten; nach diesen Grundsätzen schrieb er 1523 wider Caspar Schatzgeyer. Was ihn aber eigentlich wider die Carlstadt'schen Sacramentirer in Harnisch setzte, das war nicht blos das Interesse für die leibliche Gegenwart, das später noch mit größerer Lebhaftigkeit erwachte, sondern auch der Text, der ihm zu gewaltig dastand, es waren die Worte, die er dann im Kampfe mit Zwingli vor sich hin auf den Tisch schrieb [1]).

3) Fast einen rascheren Gang noch, als bei Luther, machte die Anerkennung des Schriftprincips bei anderen Zeitgenossen; auch können wir bei ihnen die Genesis desselben nicht so genau unterscheiden. Noch früher als Luther hatte Carlstadt die principielle Bedeutung des Schriftgrundes herausgefühlt. „Vertheidigungssätze für die heilige Schrift" lautet der Titel seines 1518 gegen Eck gerichteten Büchleins. „Bezeichnend für ihn ist der Ausspruch, daß er lieber mit der Schrift wahnwitzig sein, als mit Eck vernünftig sein wolle [2])." Von vornen herein spricht er in der Leipziger Disputation seinen obersten Grundsatz aus, „daß er ohne die heilige Schrift nichts setze und nichts annehme." Gleichfalls von Anfang an ging Melanchthon in seinen Vorlesungen darauf aus, das Ansehen der Tradition neben der Schrift zu vernichten [3]); ja in dieser ersten Periode will er nicht einmal Commentare gelten lassen; vielmehr soll alles aus der Schrift und nach der Schrift commentirt werden [4]). So allein dürfen Päpste und Concilien Glaubensartikel feststellen. — Während Luther noch appellirt ad Papam melius informandum, an Concilien, an Kaiser und Reich, beruft sich Zwingli schon ausschließlich auf die Schrift; gleich der erste der 67 von Zwingli im Jahre 1523 vertheidigten Artikel lautet dahin: „Alle so reden, das Evangelium sei nichts ohne die Bewährniß der Kirche, irren und schmähen Gott;" und der fünfte: „Alle so andere Lehren dem Evangelio gleich oder höher achten irren." Ja, man trat auf Zwingli'scher Seite mit dem neu gewonnenen Axiom bewußter und entschiedener von Anfang an hervor. Während selbst in der lutherischen Augustana das formale Princip des Protestantismus nicht ausgesprochen, sondern nur gelegentlich dreimal die Schrift über die Tradition gestellt wurde, begann die schweizerische Reformation 1520 damit, daß der Magistrat von Zürich befahl, es sollten hinfort die Prediger auf den Kanzeln nichts vortragen, als was aus der Schrift abgeleitet sei. Denn — diesen Satz stellte auf der

---

[1]) Schenkel: Unionsberuf, S. 199. 202.

[2]) Schenkel: Wesen, I. S. 41.

[3]) A. a. O. S. 27.

[4]) Loc. theol. et Augusti, S. 3.

Disputation zu Ilanz Commander den Römischen gegenüber -- „die christliche Kirche ist aus Gottes Wort entstanden, sie muß sich an dieses halten und darf kein anderes anhören [1])." — So hat über das Schriftprincip im kirchlichen Protestantismus niemals ein Dissens stattgefunden. Die letzte Gefahr, die ihm drohte, wurde ihm bereitet durch das Augsburger Interim, wo Agricola sich bereden ließ, das Schriftprincip aufzugeben [2]). Seither aber steht es da als constitutiver Factor aller protestantischen Lehre, wie es denn auch in der That der gemeinsame Ausgangspunkt, wovon alle Reformatoren in ihrer Opposition gegen widerrechtlich aufgebürdete Satzung ausgingen, von Anfang an gewesen war [3]).

4) Besonders anschaulich und bedeutsam vollzieht sich dieser Proceß in England. Hier hatte bereits im vierzehnten Jahrhundert Wikleff, der doctor evangelicus, der kirchlichen Tradition den Krieg erklärt; aber die Kirche wurde Meister, und Heinrich V. selbst war genöthigt, mitten im Laufe seiner Siege als Verfolger aufzutreten. Jetzt, zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts machen gleichzeitig mit Luther und Zwingli eine ganze Reihe englischer Theologen dieselbe geistliche Erfahrung, die einst den Wikleff zum Bruche mit der Kirche getrieben hatte, und so mächtig der Verfolgungsgeist in Heinrich VIII. auflodert, wird er doch selbst instinctiv auf dieselbe Bahn getrieben. „Vielleicht in höherem Grade, als die Reformation auf dem Continent, ist die englische auf das Wort Gottes zurückzuführen. Das mag parador klingen; es ist darum nicht minder wahr. Je weniger uns auf englischem Boden so gewaltige Persönlichkeiten begegnen, wie in Deutschland, der Schweiz, Frankreich, ein Luther, Calvin, Zwingli, desto mehr sehen wir in England die heilige Schrift allgemein verbreitet; und das Wort Gottes, die unsichtbare Macht des unsichbaren Gottes, nichts anderes ist es, was auf den britischen Inseln von 1517 und namentlich von 1526 an ein so helles Licht anzündete. Vor andern trägt die Religion der angelsächsischen Rasse einen biblischen Charakter, und vor andern hat daher sie auch den

---

[1]) Merle d'Aubigné: histoire de la réformation du XVI. siècle 11, 12.

[2]) Art. XI. von der Kirche: „Also hat sie auch Gewalt, die Schriften auszulegen und sonderlich aus ihnen die Lehren zu nehmen und zu erklären, sintemal der heilige Geist bei ihr ist und leitet sie in alle Wahrheit, wie denn der Herr Christus solches selbst zusagt." „Ueberdieß hat die Kirche etliche Satzungen von Christo und den Aposteln durch die Hand der Bischöfe an uns bis hierher gebracht; welcher die zerreißt, der leugnet, daß die Kirche eine Säule und Grundfeste sei der Wahrheit. Dieserlei sind die Kindertaufe und andere." Vgl. Gieseler: Kirchengeschichte, III, 1. 1840. S. 349. Hering: kirchliche Unionsversuche, I. S. 146.

[3]) Schenkel: Unionsberuf, S. 22—48.

Beruf, die Offenbarung Gottes über die ganze Erde zu verbreiten." Diese Bemerkung Merle d'Aubigné's wird vollkommen bestätigt durch Thatsachen von der gewichtigsten und für die Entstehung des Schriftprincips bezeichnendsten Art. Nirgends ist so, wie in England, das Schriftprincip gleichsam als ein Verhängniß über die nichts ahnende Traditionskirche gekommen; nirgends ist es so fertig von Anfang an, so seiner selbst und aller seiner Consequenzen bewußt, plötzlich dagestanden: „Die Wurzel der Reformation in Oxford, Cambridge und London war das griechische neue Testament des Erasmus [1])." Kaum war es erschienen, so wandten sich Männer wie Bilney, William Tyndale, Fryth und später auch Coverdale [2]) der evangelischen Lehre zu; kaum hatte Eduard Lee, der spätere Erzbischof von York, es erblickt, so rief er aus: „Dieser Leck muß verstopft werden, sonst geht das ganze Schiff unter [3])." Eines Momentes nur bedurfte es, um die kritische Gewalt des Schriftprincips zu erfahren. Mit Erörterungen über die Erkenntnißquellen hat in England die Reformation recht eigentlich begonnen [4]); über die perspicuitas scripturae stritten sich dann schon 1525 in Cambridge Latimer und der Franciscaner Buckingham öffentlich von der Kanzel herab [5]); und zwischen Thomas Morus und dem englischen Bibelübersetzer Tyndale entspann sich 1529 ein wissenschaftlicher Streit über das Traditionsprincip. Thomas Cranmer aber, der später im Gegensatze zu dem politischen Reformator Thomas Cromwell recht eigentlich die evangelische Richtung vertrat [6]), war selbst zu seiner Ueberzeugung durch ein dreijähriges angestrengtes Bibelstudium gelangt [7]). So bewährte sich in England auf das Auffälligste jenes, das ganze Reformationszeitalter bezeichnende veni, vidi, vici der Schrift, das schon Augustin einst ausgesprochen hatte, wenn er von den Bibelforschern sagt: legunt, eligunt et diligunt [8])."

§. 3.

Wenn auch das Schriftprincip an der Spaltung der reformatorischen Kirche nicht unbetheiligt geblieben ist, so ist doch von vornen herein die Stellung beider evangelischen Confessionen zu Schrift und Tradition dieselbe gewesen; und ist die Gegenüber-

---

[1]) Merle d'Aubigné, 18, 2.
[2]) A. a. O. 20, 2.
[3]) A. a. O. 18, 1.
[4]) A. a. O. 18, 2.
[5]) A. a. O. 18, 12.
[6]) A. a. O. 20, 16.
[7]) A. a. O. 20, 12.
[8]) Conf. 13, 15.

stellung beider Erkenntnißquellen in der reformirten Kirche nicht etwa ausschließlicher, sondern nur bewußter in's Werk gesetzt worden.

1) Die Tendenzkritik lutherischer Historiker hat es neuerdings vermocht, aus den Quellen des Reformationszeitalters heraus zu lesen, daß jener Riß, den das Schriftprincip in die abendländische Kircheneinheit brachte, vielmehr nur so entstanden sei, daß die Römischen auf die eine, die Reformirten auf die andere Seite excedirten und so das „gottgesetzte Verhältniß von Schrift und Tradition eigenmächtig lösten," während die Lutheraner genau in der Mitte blieben. Es ruht diese Entdeckung bekanntlich auf der Ueberspannung eines schon von Max Göbel [1]) ausgesprochenen Gegensatzes, wornach der reformirten Lehre zufolge, die Schrift constitutives Element schlechthin, nach lutherischer hingegen sie dieses nur sei für den Glauben, nicht auch für Cultus, Sitte und Verfassung; die lutherische Kirche habe mithin der reformirten Abstraction gegenüber die Schrift im Zusammenhange mit aller heilsamen christlichen Ordnung in Lehre und Leben aufgefaßt. So hat man seither nicht blos unirter Seits von der Differenz progressiver und regressiver Biblicität geredet, sondern es wurde auch von reformirten Schriftstellern, wie von Schweizer [2]) und Merle d'Aubigné [3]) zugegeben, daß Luther sich nur nothgedrungen von der kirchlichen Ueberlieferung getrennt habe, während den schweizerischen Reformatoren, namentlich den früheren, weniger gelegen war an Zusammenhang mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit; es sei für die Lutheraner die Schrift ein negativ regulirendes, für die Reformirten ein positiv normirendes Princip gewesen. Sieht man die Stellen an, die Schweizer hierfür geltend macht [4]), so beweisen sie sämmtlich nur eine bewußtere Hervorhebung des Schriftprincips bei den Reformirten; eine Differenz aber können sie schon deßhalb nicht begründen, weil kein reformirtes Bekenntniß an Energie und Schärfe des Ausdrucks über die betreffenden Stellen der Schmalkaldischen Artikel und der Concordienformel hinausgeht [5]). Sonst aber hat neuerdings Hofmann [6]) aus den Symbolen selbst unwidersprechlich bewiesen, daß der Grundsatz, wornach die Tradition an sich, wofern sie sich nur nicht gegen

[1]) Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, 1837, S. 64. 70.

[2]) Reformirte Glaubenslehre, I. S. 32.

[3]) A. a. O. 11, 1.

[4]) S. 32—34.

[5]) Vgl. J. Müller: evangelische Union, S. 206.

[6]) Symbolik, S. 278. 279. Vgl. auch Heppe: altprotestantische Dogmatik, I. S. 233.

die Schrift auflehnt, nichts Verwerfliches sei, beiden evangelischen Kirchen in gleichem Maaße eigne. Sehen wir aber von den Bekenntnissen ab, so hat auch Zwingli es deutlich genug ausgesprochen, daß zwischen den durch die Schrift gebotenen und den in ihr verbotenen Dingen es ein für das theologische Gewissen frei gelassenes Gebiet gebe [1]); so suchen auch die Reformationsordnungen eines Bullinger und anderer wo möglich an vorhandene geschichtliche Zustände anzuknüpfen [2]); so erklärt endlich unmißverständlich genug Calvin selbst: usus obtinuit, ut traditiones humanae vocentur quaecunque de cultu Dei praeter ejus verbum profecta sunt ab hominibus edita; contra hos nobis est certamen, non contra sanctas et utiles ecclesiae constitutiones, quae vel ad disciplinam vel honestatem vel pacem conservandam faciunt. Finis autem certandi, ut coërceatur immensum et barbarum imperium, quod sibi usurpant in animas, qui pastores ecclesiae haberi volunt, re autem vera saevissimi sunt carnifices. Quas enim leges condunt, spirituales esse ajunt, ad animam pertinentes, et eas ad vitam aeternam necessarias affirmant. Sic autem regnum Christi invaditur; sic libertas, ab ipso fidelium conscientiis data, opprimitur penitus ac disjicitur [3]). Und Bucanus erklärt einfach: scripturae si quid consentit recipiendum, si quid repugnat, rejiciendum est [4]). Dagegen waren es gerade die lutherischen Theologen, die auf die Uebersetzung von Gal. 1, 8. 9. mit praeter ein so falsches Gewicht legten. Auf lutherischer Seite hat sich der, freilich alsbald entschieden genug verworfene Gymnobiblicismus Carlstadt's gebildet. „Was in neuerer Zeit von dem gesammten reformirten Protestantismus behauptet wurde, daß er alles, was sich nicht direct aus der Bibel nachweisen lasse, verworfen habe, das gilt nur von dem Carlstadt'schen, in der reformirten Kirche niemals zur Anerkennung gelangten, theologischen Standpuncte [5])." Wenn Göbel sogar wissen wollte, über Geltung des Schriftprincips sei es niemals zwischen Lutheranern und Katholiken zum Streit gekommen [6]), so hat richtiger Schenkel behauptet, „um den Begriff dieser Geltung habe sich der ganze Streit gedreht [7])." Aus den Artikeln 15. und 26. der Augsburgischen Confession, aus den Schlußsätzen des Artikels de potestate ecclesiastica, aus dem achten Artikel der Apologie (de traditionibus humanis), aus dem zehnten Artikel der

---

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 32—40.
[2]) A. a. O. S. 51.
[3]) Jn. 4, 4. 10, 1. vgl. auch 27.
[4]) Jnst. theol. 37.
[5]) Schenkel: Wesen, I. S. 41.
[6]) A. a. O. S. 66.
[7]) A. a. O. S. 46.

solida declaratio (de ceremoniis ecclesiasticis) geht genugsam hervor, wie wenig sich die lutherische Kirche aus der Tradition macht, selbst da, wo sie mit den Ergebnissen derselben nicht einmal zu brechen für gut findet [1]). „Hier hilft nicht — schreibt 1533 Luther [2]) — daß sie schreien: Kirche, Kirche und viel Väter, St. Gregorius und Bernhardus haben solche Messen gehalten 2c. 2c. Denn auf der Väter Leben und Thun können wir nicht trauen, noch bauen, sondern auf Gottes Wort allein." „Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift und das Evangelium. Hier stehe ich, hier trotze ich, hier stolzire ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles; göttliche Majestät stehet mir bei [3])." Berufen sich die Gegner auf Augustin, so ficht ihn auch dieses wenig an. Ex Patrum enim verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei. Regulam habemus aliam, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem [4]). So lauten die Stimmen gleich durch das ganze Heerlager der Reformation [5]); ja in dieses selbst brachte das Schriftprincip wieder einen kritischen Proceß herein; aber von einer ganz anderen Seite her geschah dieses, als Göbel meint. Da nemlich das Schriftprincip, concret gefaßt, nichts anderes ist, als die Kehrseite der Lehre vom rechtfertigenden Glauben [6]), mußte sich nothwendig eine Collision desselben mit denjenigen Sacramenten ergeben, die auf den ersten Anblick mit dem rechtfertigenden Glauben nicht in Harmonie zu stehen scheinen [7]), die man aber, eben weil sie guten Schriftgrund haben, nicht mit allen andern Seligkeitsmitteln der Sacramentenkirche hatte über Bord werfen dürfen. Hier sagte sich nun, wegen nicht einzusehender Schriftmäßigkeit der Kindertaufe, eine in ihrer inneren Tüchtigkeit selten gebührend anerkannte, energische Partei vom großen Strome des Protestantismus los; und über den schriftgemäßen Sinn des anderen Sacraments ging wieder der conservative, kirchliche Protestantismus selbst in zwei Fractionen auseinander; so daß man wohl sagen kann: Die Spur des Schriftprincips ist dem Protestantismus in seiner Stärke und in seiner Schwäche aufgedrückt.

---

[1]) Vgl. Schenkel: Wer macht Geschichte? Allg. Kirchenztg., 1855, Nro 170. 171. Besonders S. 1380—1382.

[2]) Walch, XIX. S. 1500. Vgl. übrigens Schenkel a. a. O. S. 1383. 1384.

[3]) Walch, XIX. S. 336.

[4]) Art. Smal. 2, 2. S. 308.

[5]) Ueber die reformirte Lehre vgl. Schenkel in der allgem. Kirchenzeitung a. a. O. S. 1385. 1386.

[6]) Dorner: Das Princip unserer Kirche nach seinen zwei Seiten, 1841. — Vgl. J. Müller in der deutschen Zeitschrift, 1851. S. 215.

[7]) Vgl. allgem. Kirchenzeitung, 1857. S. 513. 514.

2) Ein Verzeichniß kanonischer Bücher findet sich bekanntlich in den lutherischen Bekenntnißschriften nirgends [1]), ja das Schriftprincip selbst tritt in der Augustana nur andeutungsweise hervor [2]) und nimmt in den darauf folgenden Symbolen nur sehr gradweise an Bestimmtheit zu [3]), bis es endlich in dem bekannten Eingange der Concordienformel dem ganzen Systeme an die Spitze gestellt erscheint. Dagegen legen die reformirten Symbole den entschiedensten Accent auf die Lehre von den Erkenntnißquellen; so namentlich das zweite helvetische [4]), das französische [5]), das belgische [6]), das anglicanische [7]), das schottische [8]) und das puritanische [9]) Bekenntniß. Ebenso verwerfen die lutherischen Bekenntnisse immer nur gelegentlich die traditiones humanae (kirchliche Gebräuche und satisfactorische Werke, die das Dogma vom rechtfertigenden Glauben verdunkeln) [10]), während die helvetischen Confessionen dieselben principiell ausschließen [11]). Fragen wir nun nach dem wahren Grunde dieser Differenz, so liegt er in dem verschiedenen Standpunkte, von dem aus überhaupt die beiden evangelischen Confessionen ihr dogmatisches Terrain beherrschen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die vielversuchte Frage nach dem Princip der Scheidung zu berühren, demzufolge die evangelische Kirche in zwei Richtungen auseinander gegangen ist. Doch können wir für unseren Zweck nicht umhin, auf eine Bemerkung Güder's hinzuweisen, die in manchen Puncten zutrifft und namentlich in unserem Falle vollkommen ausreicht. Darnach würde nemlich die lutherische Darstellung der evangelischen Wahrheit dem Standpuncte des christlichen Selbstbewußtseins in seiner der Bekehrung unmittelbar

---

[1]) Heppe, a. a. O. I. S. 211.

[2]) Am bestimmtesten S. 6. der Vorrede. Indem so die Augsburger Confession die Verbindlichkeit alles dessen, was aus der Schrift nicht nachzuweisen ist, aufhebt, legt sie andererseits durch Umgehen der, wenigstens für die Theorie principiellen Frage nach Schrift oder Tradition wieder die bekannte irenische Absicht an den Tag, möglichst anzuknüpfen an das vorprotestantische Bewußtsein.

[3]) S. Hofmann: Symbolik, S. 275. 276. Vgl. evangl. Kirchenzeitung, 1845. S. 97. 98.

[4]) Nro 1.

[5]) Nro 2—5.

[6]) Nro 2—7.

[7]) Art. 6.

[8]) Nro 18. 19.

[9]) Nr. 1. 2.

[10]) Aug. art. 15. abus. 5. 6. Apolog. 8. S. 205—214. 14. S. 292—297. Smalc. 3, 15. S. 337. Vgl. den Anhang: de potestate et primatu Papae, S. 349. 355.

[11]) Helv. I, 4. II, 2. Gall. 5. Belg. 7. Scot. 18. 19. Conf. March. bei Niemeyer, S. 644.

folgenden Bestimmtheit entsprechen, die reformirte dagegen dem Standpuncte des christlichen Selbstbewußtseins auf der Stufe der anhebenden, Heiligung und ruhigen Lebensentfaltung [1]). Wie man mit doppelter Zähigkeit festhält, was streitig gemacht wird, so blieb dann das Lutherthum hartnäckig auf dem Standpuncte stehen, von dem aus zuerst der Stoff christlicher Heilslehre in Sicht genommen worden war. Damit aber war ein allerdings nicht zu verkennender Unterschied in der Behandlung der Lehre von den Erkenntnißquellen nothwendig gegeben. Das Lutherthum, als Ausdruck der primitiveren Formation des neuen Elements, ist in seinen Symbolen noch nicht zu klaren Lehrbestimmungen über das s. g. formale Princip gelangt; die Einheit des objectiven und des subjectiven Factors, auf der das protestantische Bewußtsein ruht, tritt in den lutherischen Symbolen noch in voller ungeschiedenen Unmittelbarkeit hervor. Die reformirte Lehrbildung hat diesen primitiven Zustand des reformatorischen Bewußtseins bereits hinter sich; es tritt ein Differenzirungsprozeß des anfangs ungeschiedenen Materials ein; und wie die Symbole mehr lehrende, als bekennende Rede führen, so wird auch die Kanonicität der Schrift nicht etwa blos stillschweigend vorausgesetzt, sondern angelegentlich hervorgehoben und die einzelnen Bücher, die daran Theil haben, aufgezählt. Blos die mit am frühesten entstandene erste Basler Confession macht in der Beziehung eine Ausnahme, indem sie, in der Weise der lutherischen Symbole, von der vorausgesetzten Einheit des gläubigen Bewußtseins mit der Schrift ausgeht und erst schließlich noch ihren ganzen Inhalt der Norm der Schrift unterwirft [2]). Hingegen nehmen alle späteren Symbole der reformirten Kirche einen Standpunct ein, den Calvin und Farel am significantesten in einer von ihnen entworfenen Formel charakterisiren, in welcher gleich der erste Artikel die Schrift für die einzige Glaubensregel erklärt [3]). Von hier aus versteht sich, wie Göbel [4]) und Hagenbach [5]) den Unterschied der Confessionen falsch, aber einer richtigen Beobachtung dennoch folgend, darein setzen konnten, daß im Lutherthum das materiale, im reformirten Protestantismus das formale Princip vorherrschen, ja, wie nach Meier, im letzteren gar kein materiales Princip vorhanden sein sollte [6]). Wenn endlich Schweizer [7]) diese stärkere Hervorhebung der heiligen Schrift

---

[1]) Schneckenburger's vergleichende, Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Herausgegeben von Güder, 1855. I. S. XXXVIII.

[2]) Niemeyer, S. 104.

[3]) Froßhard: Der Protestantismus in Frankreich, 1843. S. 8.

[4]) A. a. O. S. 68.

[5]) Dogmengeschichte, II. 1847. S. 215. 262.

[6]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1840. S. 250.

[7]) S. 35.

zurückführen will auf die dem reformirten Protestantismus vorzugsweise eignende Protestation wieder den Paganismus, so gilt das vom Schriftprincip überhaupt (§. 59), und von der reformirten Confession wieder nur im oben bezeichneten Sinn. Hier sei blos noch erwähnt, daß in der allgemeinen Verwerfung des Traditionsprincips im Interesse der Schrift mit den beiden Hauptconfessionen auch alle protestantischen Secten, namentlich Socinianer, Arminianer, Mennoniten, Herrnhuter, Swedenborgianer einig sind [1]; freilich wird sich an einem späteren Puncte der Betrachtung (§. 43, 7) herausstellen, daß diese Harmonie oft eine mehr scheinbare, als wirkliche ist.

§. 4.

Im absichtlichene Gegensatze zum protestantischen Schriftprincip und zum erstenmal mit vollem Bewußtsein und ausdrücklicher Coordination stellte die katholische Kirche auf der Synode zu Trident die Duplicität von Erkenntnißquellen der christlichen Lehre fest; hiernach fände die Schrift ihre wesentliche Ergänzung in mündlich seit des Herrn und der Apostel Zeiten fortgepflanzten Ueberlieferungen.

1) Wir geben zuerst einen kurzen Abriß der betreffenden Tridentiner Verhandlungen [2]). Mancherlei Details werden im Laufe der Untersuchungen nachzutragen sein. — Am 22. Februar 1546 legten die Legaten der Synode die Streitfrage nach den Erkenntnißquellen des Christenthums zur Entscheidung vor. Man zog zunächst aus Luther's Schriften vier Sätze aus, um sie der Berathung zu Grunde zu legen. Der zweite dieser Sätze betrifft den Umfang des Kanon's, der dritte den Gebrauch des Urtextes. Uns interessirt hier vornemlich der erste: „Die ganze zur Seligkeit nothwendige Lehre des christlichen Glaubens sei in den Büchern der heiligen Schrift enthalten, und es sei eine menschliche Erdichtung, daß die ungeschriebene Tradition, gleich als wäre sie von Christo und seinen Aposteln der Kirche hinterlassen und durch die ununterbrochene Reihe der Bischöfe auf uns gekommen, der heiligen Schrift müsse gleich geachtet werden, ja es sei ein Sacrilegium, die Autorität der Tradition der Autorität der heiligen Schrift gleich zu achten;" und der vierte: „die heilige Schrift sei klar und leicht verständlich; um sie zu verstehen, seien

[1]) Vgl. hierüber Münscher: Dogmengeschichte, II, 2. S. 265—267. Winer: comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien. Aflg. 2, 1837. S. 31—33.

[2]) Vgl. Sarpi's Geschichte des Tridentiner Concil's. II. 1, 7. Wir citiren die kleineren Abschnitte nach der deutschen Uebersetzung von Winterer. 4 Bdd., 1839—41. — Salig: vollständige Historie des Tridenter Conciliums, I. S. 385 ff.

keine Anmerkungen, noch Erklärungen nothwendig, sondern der Geist Christi genüge vollkommen." Den ersteren der genannten Puncte zu erledigen, gab man sich nun lange damit ab, aus Irenäus, Tertullian, Cyprian, Basilius, Augustin und andern Vätern Beweise zu sammeln, daß das Christenthum zum Theil auf schriftlicher, zum Theil auf mündlicher Tradition beruhe. Das Bemerkenswertheste, was in den Congregationen geleistet wurde, beschränkt sich auf die Reden des Franciscaners Vincenz Lunel's, der als die Voraussetzung des Traditionsdogmas die Unfehlbarkeit der Kirche nachwies, und des Carmeliters Anton Marinier's, der das Vorhandensein eines ungeschriebenen und geschriebenen Wortes nicht blos, sondern auch ihre Einheit und wesentliche Einerleiheit darthat, ja die letztere so sehr betonte, daß er jede Trennung von geschriebenem und ungeschriebenem Wort ablehnte. Es schien ihm bedenklich, aus dem blos zufälligen Umstande, daß die Apostel gewisse Dinge aufgeschrieben, andere nicht, eine Duplicität von Glaubensquellen ableiten zu wollen. Man werde so schlechterdings dazu getrieben, den Lutheranern Rede stehen zu müssen, wo und warum Gott diese verschiedenen Qualitäten von Lehrquellen angeordnet habe, und wie die Nachfolger der Apostel hätten aufschreiben dürfen, was die Apostel selbst blos mündlich predigen sollten. Das Zufällige und Aeußerliche dieser Eintheilung schien ihm eine Blöse des Systems zu verrathen. Bisher hätten die Lutheraner zwar auf die Schrift gedrungen, aber noch keine förmliche Controverse eröffnet gegen das Princip der Tradition selbst. Am Besten bleibe man bei der unsystematisirten bisherigen Praxis stehen und vermeide daher neue Bestimmungen hierüber, mit denen man sich nur ungeahnte Schwierigkeiten bereite. Dagegen nun eiferte der Cardinal Polus, man müsse die Lutheraner nöthigen, sich auch rücksichtlich der Tradition genau zu erklären; und das geschehe, wenn die Kirche selbst sich hierüber ausspreche. Seine Stimme drang durch. Was dagegen den andern Punct anlangt, die Schrifterklärung, so hatte einst der Cardinal Cajetan, auf den viele Väter sich beriefen, dieselbe ganz frei gegeben, wofern nur textgerecht und der Analogie des Glaubens gemäß ausgelegt werde. Auch erinnerte man daran, daß die Väter und Scholastiker die Schrift frei ausgelegt haben müßten, da sie ja so vielfach in der Ausrichtung dieses Geschäfts unter einander abweichen. Nichtsdestoweniger wurde vom Franciscaner Richard von Mans bewiesen, die Glaubenslehre sei schon von den Scholastikern so trefflich erklärt, daß man nicht mehr auf die Schrift zu recurriren brauche; dazu accompagnirte der Cardinal Pacheco, auch die Schrift sei hinwiederum von den Vätern so unübertrefflich ausgelegt, daß man nichts Neues mehr hinzuzufügen brauche; dagegen müsse die Frechheit der heutigen Bibelerklärer schlechterdings gezügelt werden. So kam das Decret zu

Stande, nicht gerade unter Constellationen, die ein günstiges Vorurtheil für die Unparteilichkeit des Resultats berechtigt erscheinen ließen; denn ein Redner, der mehr als die andern, sowohl die Tragweite, als die Schwierigkeiten des neuen Princips zu ermessen unternahm, Marinier, wurde dafür von Cardinal Polus hart angefahren: so rede man auf einem deutschen Religionsgespräch, nicht auf einer ökumenischen Synode. Peter Paul Vergerius aber, der während der Verhandlungen über die Tradition in Trident ankam, wurde weder gehört, noch überhaupt zur Synode zugelassen. In der Session vom 8. April 1546 wurden unter Anwesenheit von 5 Cardinälen und 48 Bischöfen als Glaubensdecret die Bestimmungen über Tradition und Umfang der Schrift, als Reformationsdecret die über die Vulgata und die Schriftinterpretation promulgirt. Da blos das Glaubensdecret mit einem Anathema versehen war, schließt Sarpi [1]), die Väter hätten die beiden letzten der aus Luther's Schriften gezogenen Thesen doch nicht gerade verdammen wollen, weil es zu bedenklich geschienen hätte, einen Menschen, der irgend einen Vers der Vulgata nicht für authentisch halte, oder aus Verstandesschwäche darüber eine neue Ansicht veröffentliche, geradezu zu verdammen. In der Praxis aber bleibt sich dies völlig gleich. Man lese die bedrohlichen Schlußäußerungen des Reformationsdecrets [2]). — Nicht blos in Deutschland spottete man über die Lufthiebe, die das Concilium gethan habe, indem es der Kirche die Annahme von Traditionen vorschrieb, ohne zu sagen, woran diese Traditionen zu erkennen seien, sondern auch der Papst war nicht recht zufrieden mit dieser Leistung seiner Legaten. Gleich nach der Session ließ er sie bedeuten, sie hätten künftig kein Decret mehr in die Session zu bringen, das nicht vorher zu Rom die Censur bestanden; überhaupt aber hätten sie Dinge zur Sprache gebracht, über die kein Streit herrsche. Er mußte sich deßhalb von ihnen erst über die Ketzereien der Lutheraner in diesem Stücke und über die ausnehmende Wichtigkeit des ganzen Punctes belehren lassen. Die Legaten aber machten in den folgenden Sessionen alsbald tüchtigen Gebrauch von dem glücklich gewonnenen, festen Boden; auf apostolische Tradition führte man zurück die Kindertaufe [3]), die Selbstcommunion der Priester [4]), die letzte Oelung [5]), die Messe [6]) sammt ihren Ceremonien [7]), die Priester-

[1]) II. 1, 7.

[2]) Qui contra venerint, per ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur.

[3]) Sess. VI, 7.

[4]) Sess. XIII, 8.

[5]) Sess. XIV, 1.

[6]) Sess. XXII, 4. 9.

[7]) Sess. XXII, 5.

weihe [1]), das Ehesacrament [2]) und das Fegfeuer [3]); wozu dann der römische Katechismus noch die Tonsur [4]) und das bischöfliche Vorrecht der Ordination [5]) hinzufügte.

2) Fragen wir nun, was hiermit im Grunde gethan war, so läßt sich die Bedeutung des geschehenen Schrittes nicht hoch genug anschlagen. Auch in der katholischen Kirche war mit den Feststellungen über Kanon und Tradition wenigstens insofern etwas Neues geschehen, als es, wie Pelt richtig bemerkt, vor der Reformation zu keinem klaren Bewußtsein über diese Verhältnisse gekommen war [6]). So gewaltig auch die alte Kirche auf Tradition gehalten hatte, so war sie doch in Bezug auf diese ganze Frage nie über das widerspruchvollste Schwanken hinausgekommen, wie neben dem Pochen auf Traditionsautorität, die doch noch so hochgespannten Theorien über die Inspiration der Schrift sattsam beweisen. „Man merkt deutlich, wie je nach den Umständen, der Gelegenheit und Stimmung die grundsätzliche Coordination von Schrift und Tradition bald als thatsächliche Ueberordnung der letzteren über die erstere, bald der ersteren über die letztere ausgelegt, wie sie im ersteren Sinn regelmäßig gegen die Ketzer, im letzteren wider unausgeglichene Verschiedenheiten in der Tradition einzelner katholischer Haupt-Kirchen angewendet wird [7])." Ja, man kann sagen, daß ein Dualismus in Bestimmung der Erkenntnißquellen niemals ausdrücklich anerkannt worden war; a priori setzte man das Zeugniß der Tradition und der Schrift als identisch. Daher es denn auch gar nicht schwer hält, aus denselben Vätern, die die Bibel nur nach der Tradition auslegen wollen, dicta probantia für den umgekehrten, protestantischen Grundsatz beizubringen. „Was der Wahrheit entgegen ist, ist Ketzerei, wenn schon von Alters her überlieferte Gewohnheit," meint Tertullian [8]) und apostrophirt alsbald dieses Correctorium der Tradition: „Gehe auf, Wahrheit, und lege du selbst deine Schriften aus, die die Gewohnheit nicht versteht [9])!" Und sein Schüler Cyprian, in so vieler Hinsicht eine Säule der Traditionskirche, ist auch wieder ein Patron der Schriftkirche geworden mit dem berühmten Kanon: consuetudo sine veritate vetustas erroris est [10]). Bei dem-

[1]) Sess. XXIII, 3.
[2]) Sess. XXIV.
[3]) Sess XXV.
[4]) C. R. 2, 7. 14.
[5]) C. R. 2, 25.
[6]) Theologische Mitarbeiten, I. S. 29.
[7]) Hundeshagen bei Gelzer, II. S. 225.
[8]) De virg. vel. 1.
[9]) A. a. O. 3.
[10]) Epist. 74.

selben Augustin, der gegenüber den Donatisten die Realität der apostolischen Tradition vertheidigt [1]) und gegenüber den Manichäern den oben (§. 1, 2.) mitgetheilten Satz extremsten Traditionsglaubens ausspricht [2]), treffen wir doch wieder die Thatsache an, daß seine wachsende Bekehrung Hand in Hand geht mit der stufenweise abnehmenden Voreingenommenheit gegen den Kanon [3]); ja aus seinen Schriften eben läßt sich eine ganze Blumenlese von Zeugnissen für die ursprüngliche protestantische Schrifttheorie gewinnen [4]). Wie sehr ein Neues es war, als die Synode zu Trident Schrift und Tradition ausdrücklich coordinirte, zeigt ferner die Ueberraschung, die es noch erregte, wenn ein Cardinal Polus die Tradition ohne weiteres kanonisirt haben wollte, wenn ein Bischof Hosius der heiligen Schrift, wofern sie von der Autorität der Kirche verlassen wäre, nicht mehr Gewicht beilegte, als den Fabeln des Aesop. Es war vor allem Nachianti, Bischof von Chiozza, der, mit dem im Verdacht lutherischer Inclinationen stehenden Marinier stimmend, ein gutes Zeugniß ablegte wider die „Gottlosigkeit", der Tradition mit der Schrift gleiche Rechte beizulegen [5]), und im Wortwechsel mit dem Legaten del Monte sogar die Freiheit des Concils in Abrede stellte [6]). Als aber der Vorschlag des Bischofs von Bertano, in dem Decret statt pari affectu zu setzen simili affectu, verworfen wurde [7]), als der wür-

---

[1]) Contr. Don. 4, 23. contr. Cresc. 1, 33.

[2]) Contr. Manich. ep. Fundamenti. 5.

[3]) Z. B. conf. 6, 4.

[4]) De peccat. mer. 3, 7. contr. Cresc. 2, 31. 32. de nupt. et conc. 2, 29. contr. duas ep. Pel. 4, 8. Man vergleiche besonders de doctr. christ. 2, 9.: in iis enim, quae aperte, in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem. An Hieronymus schreibt er epist. 19. al. 82. solis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre ut nullum autorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam, Alios autem ita lego, ut quantalibet, sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita vel senserunt vel scripserunt. Jenes solis ist für den Katholicismus so verhängnißvoll, als das bekannte sola. Bezeichnend für die Principlosigkeit der mittelalterlichen Theologie ist es, daß z. B. Thomas von Aquino Sum. th. lib. I. quaest. 1. art. 8. diese ganze Stelle aufnimmt.

[5]) Wessenberg: Geschichte der großen Kirchenversammlungen. III. S. 211.

[6]) Sarpi, II. 2, 1.

[7]) Pallavicini hist. conc. Trid. 6, 14 ff. Der am 5. April 1546 von den Vätern zu Trident über die Tradition publicirte Beschluß war nemlich folgendermaßen redigirt: sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea tribus apostolicae sedis legatis, hoc sibi ante omnia perpetuo proponens, ut sublatis omnibus erroribus, puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod

dige Bischof von Chiozza sich zum Widerruf bequemte [1]), da war es geschehen, was seither die Spaltung der abendländischen Christenheit unheilbar gemacht hat; es waren, wie Chemnitz sich treffend ausdrückt [2]), praesidia geschafften extra, praeter, immo contra scripturam. Die Vertreter der katholischen Kirche waren principiell lucifugae scripturarum geworden, indem sie die Autorität der Schrift durch die daneben gesetzte Tradition neutralisirten; wer aber anders meinte, wurde verflucht [3]). Dies war das letzte Resultat der zu Trident sich vollziehenden Auseinandersetzung zwischen der mittelalterlichen Kirche und der neu entstandenen protestantischen.

3) Zunächst freilich liegt im Sinne des Tridentinums nicht sowohl eine Ueberordnung, als vielmehr eine Beiordnung der Tradition zur Schrift. Es lassen sich nämlich die Bestimmungen der symbolmäßigen Lehre auf folgende vier Puncte zurückführen [4]). Erstens wird als Inhalt der Tradition angegeben, was entweder Christus selbst gelehrt, oder die Apostel vom heiligen Geist empfangen haben, ohne daß es im neuen Testament aufgeschrieben worden wäre (traditiones, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt). Zweitens wird die Reinerhaltung dieser Tradition auf die Wirksamkeit

---

promissum ante per prophetas in scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos, tanquam fontem omnis salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari jussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris, quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit autor, nec non traditiones illas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.

[1]) Er mußte reuig bekennen, das impium habe in seinem Munde die Bedeutung von inhumanum gehabt. In der Sitzung sprach er dann statt des placet blos obediam und verließ alsbald das Concil.

[2]) Examen concilii Tridentini. S. 5.

[3]) Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit!

[4]) Köllner: Symbolik, II. S. 350. 351. gibt 9 Puncte an, die ziemlich mit unseren 4 stimmen.

desselbigen Geistes zurückgeführt, von dem sie ursprünglich ausgegangen ist (traditiones a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas). Drittens hat die Schrift in dem Herrn und seinem Geiste dieselbige Quelle mit der Tradition, wodurch ein Widerspruch zwischen beiden Lehrprincipien von vornen herein ausgeschlossen wird (evangelium, quod Christus proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos praedicari jussit, contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus). Viertens kommt daher eine und dieselbe Autorität beiden Lehrprincipien zu (pari pietatis affectu suscipit). Blose Consequenz war nun das Decret über die Auslegung der Schrift. Wenn nemlich in berührter Weise Tradition und Schrift zusammen erst die volle Summe des der Kirche anvertrauten Wahrheitsschatzes ausmachen, so ist die Tradition offenbar Ergänzung der Schrift. Mithin enthält die Schrift nicht die ganze geoffenbarte Wahrheit; d. h. sie ist unvollständig. Ist sie dies, so muß bei ihrer Erklärung ihr Complement, die Tradition, berücksichtigt werden. So gut die Protestanten die Schrift aus sich selbst erklären, so gut dürfen die Katholiken, nachdem ihr Kanon einmal beides, Schrift und Tradition umfaßt, ebenfalls secundum analogiam fidei eines aus dem anderen erklären. Und zwar weil die Tradition nur in der katholischen Kirche aufbewahrt wird, diese mithin Besitzerin der Tradition ist, kann auch blos von der katholischen Kirche eine richtige Schrifterklärung ausgehen [1]). Die symbolischen Bestimmungen über die Tradition faßt schließlich der römische Katechismus bündig zusammen: omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est [2]).

§. 5.

Erst seit der vierten Session des Tridentinums fixirten sich die wirklichen Streitpuncte genauer; ihren vollen wissenschaftlichen Charakter hatte die Controverse bereits gewonnen, als in Chem-

---

[1]) Can. II. des Reformationsdecretes lautet: praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decrevit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorqueat aut contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sanctarum scripturarum aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent.

[2]) Praef. 12.

niz auf der einen, in Bellarmin auf der anderen Seite die ersten classischen Repräsentanten der dogmatischen Gegensätze auftraten.

1) Wir haben zur Charakteristik der zwischen dem Scholasticismus eines Gabriel Biel u. a. und der durch die Tridentiner Beschlüsse bestimmten Dogmatiker mitten inneliegenden Periode katholischer Theologie neuerdings eine sehr schätzenswerthe Monographie erhalten, der wir eine nach derselben Methode gearbeitete Fortsetzung um so aufrichtiger wünschen, als die Geschichte der katholischen Dogmatik ein Feld ist, das noch sehr im Dunkeln liegt [1])! Sehen wir nun zu, wie die Traditionslehre eines Eck, Cochläus, Heinrich VIII. sich gestaltete [2]), so muß anerkannt werden, daß schon hier der polemische Stoff im Wesentlichen vollkommenen identisch ist mit dem von der ganzen Reihe der nachtridentiner Theologen gebrauchten Materiale. Es fehlt blos noch die Form, die ausgesprochene Duplicität der Erkenntnißquellen, die stehende Bezeichnung dessen, was der Schrift ergänzend zur Seite tritt, als der Tradition. Indem wir nun für das einzelne dieser Theologie auf die genannte Monographie verweisen, gehen wir über diese Epoche mit einigen Bemerkungen hinweg, die, indem sie den protestantischen Gegensatz und die eigentliche Controverse, wie sie vor der Synode statt hatte, beleuchten, zugleich zur Ergänzung der Darstellung Lämmer's dienen sollen. Die eigentliche dogmatische Controverse über unseren Lehrpunct, die wir wohl unterscheiden von der Entstehungsgeschichte des Schriftprincips selbst, fällt doch in ihren Anfängen ganz in dieselben Zeiten mit dieser. Merkwürdiger Weise hat dasselbe England, in dem wir das Schriftprincip am prägnantesten geltend gemacht sahen, auch den ältesten Beitrag zur dogmatischen Controverse geliefert. Wir meinen den Zank über das Traditionsprincip, der sich zwischen dem Kanzler Thomas Morus [3]) und dem verdienstvollen William Tyndale [4]) entspann, und in dem alle jene später so oft ventilirten Artikel über das höhere Alterthum der katholischen Tradition, über die historische Priorität der Kirche vor der Schrift, über die auf's Lehren, nicht auf's Schreiben lautende Mission der Apostel zur Sprache kamen [5]); schon hier hat Tyndale im Einzelnen manche treffende Antworten gegeben. Noch mehr ist dieses der Fall bei Johannes Brenz, der bei Gelegenheit seiner Po-

---

[1]) Lämmer: Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, 1858.

[2]) S. 88—95.

[3]) Dialogus de secta Lutheri, 1529.

[4]) Answer to Sir Th. Morus dialogue.

[5]) Einen Auszug aus beiden Schriften gibt Merle d'Aubigné, 20, 7.

lemik wider Peter von Soto auch das Traditionsprincip angriff [1]). Mit so großer Animosität er diesem Geschäfte auch obliegt — die Gegner nennt er a traditionibus traditionarios aut, si breviori vocabulo delectaris, traditores [2]) — so werden wir doch hier und da Gelegenheit haben, die Urtheile Brenz's als solche kennen zu lernen, die der Sache mehr als es bei irgend einem seiner Zeitgenossen der Fall war, auf den Grund gehen. Er kann als der Vorläufer Chemnitz's gelten, geht übrigens bei der Beweisführung in der Regel nicht sowohl principiell zu Werke, als daß er vielmehr am Beispiele einzelner Traditionen nachweist, wie dieselben nicht als apostolisch darzuthun sind und, wenn sie es auch wären, doch keinen Anspruch darauf erheben könnten, an innerer Bedeutung dem apostolischen Schriftworte gleichgesetzt zu werden. Wir könnten noch einen oder den andern dieser protestantischen Vorfechter nennen [3]), aber solche Plänkeleien verhallten in dem großen Schlachtgetöse der Zeit. Man hatte für Specialien noch keine gehörige Zeit. Auch die, welche damals dogmatische Arbeit im größeren Maaßstabe trieben, kamen nicht sobald eingehender auf unser Thema zu reden. Versuchen wir kurz das Interesse, das sie an demselben nahmen, darzustellen.

2) Mit einer Kühnheit, die ihm später in dem Grade nicht mehr zu Gebote stand, hatte Melanchthon in der ersten Gestalt seiner loci theologici [4]) von dem gesammten traditionellen Lehrstoffe Umgang genommen und sich blos auf das im Lichte des Geisteszeugnisses klar gewordene Schriftwort, oder vielmehr blos auf diejenigen Theile des Schriftwortes, die von dem anbrechenden Lichte beleuchtet worden waren, zurückgezogen. In den nachfolgenden Ausgaben werden die scholastischen Vorarbeiten mehr und mehr benützt und anerkannt, die Fäden historischer Vermittlung zwischen dem alten und neuen Standpuncte mit angelegentlicher Sorgfalt gezogen [5]). Unter den Commentatoren Melanchthon's ist Selnecker [6]) der erste, der über die Erkenntnißquellen des christlichen Glaubens eigene Prolegomenen gibt. Gleich auf ihn aber folgte derjenige Mann, der in dieser Beziehung, nicht bloß für seine Zeit, sondern für die gesammte Entwicklung der protestantischen Dogmatik die leitenden Gesichtspuncte klar anzugeben und zu beschreiben wußte, Martin Chemnitz [7]). Einer Be-

[1]) Prolegomena contra Petrum a Soto. Opp. VIII. 1590. S. 217—228.

[2]) S. 217.

[3]) Tilem. Heshusius: liber de sexcentis erroribus pontificiorum. — Pfeffinger: De traditionibus cerimonialibus, 1550.

[4]) Erste Ausgabe von 1521, ed Augusti.

[5]) Vgl. die Einleitung zur Ausgabe von 1543.

[6]) Institutiones christianae religionis, 1573.

[7]) Examen concilii Tridentini, zuerst erschienen 1565—73. — Wir citiren bei dem Namen Chemnitz stets dieses Werk in der Genfer Ausgabe von 1641.

urtheilung der Leistungen des Mannes, so weit dieselben unsere Controverse betreffen, enthalten wir uns. Die nachfolgenden Abschnitte werden dafür im Einzelnen den Beweis leisten, daß seine Gedanken über das protestantische Schriftprincip heute noch nicht veraltet sind. Ohne Bedeutung blieb dagegen ein weitläufiges Werk von Hermann Hamelmann über die Tradition. Wie Selnecker und Chemnitz, so bezieht sich auch Calvin [1]) in seiner Polemik wider die Tradition auf die tridentiner Synode. Mit Recht ist geltend gemacht worden, daß das reformirte System gleich von vornen herein „weniger unmittelbar und einseitig aus der Geltendmachung gewisser specifischer, das Thema des Evangeliums ausdrückender Heilsgedanken hervorgegangen war [2])". Wie überhaupt jene oben (§. 3, 2) berührte Bemerkung Güder's eine unverkennbare Wahrheit hat, so ist auf reformirtem Standpuncte auch das Subject, je objectiver ihm bereits die ganze Heilswahrheit gegenübertritt, über eine desto größere Masse Schriftinhaltes Meister geworden; die Strahlen, die vom testimonium internum zuerst auf die Centralstätte der Offenbarung fallen, haben sich bereits viel mehr auch der Peripherie des Kreises genähert. Was aber speciell unser Traditionsproblem betrifft, so gibt Calvin nicht sowohl eine theoretische Begründung über die Verwerflichkeit des ganzen Princips, als vielmehr eine scharfe Kritik der wirklichen Traditionen, die er in ihrer Schriftwidrigkeit und Schädlichkeit für die aufrichtigen Gewissen nachweist [3]). Ueberhaupt ist es für dieses erste Stadium der protestantischen Polemik sehr bezeichnend, daß der Begriff der Tradition noch keineswegs als solcher angefochten wird; vielmehr sind es immer die bestimmten römischen Traditionen, die verworfen werden. Nichts macht das deutlicher, als die achtfache Unterscheidung, mit der Chemnitz hier gegen jede Uebertreibung der protestantischen Opposition sich verwahrt [4]). Es gebe eine erste, unbedenklich zu recipirende Art von Tradition in der von Christo und den Aposteln verkündigten, nachher aber im neuen Testamente niedergeschriebenen Lehre. Zweitens wird erwähnt die ununterbrochene, durch alle Zeiten hindurch stattfindende Ueberlieferung der heiligen Schriften [5]). Drittens die mit der heiligen Schrift übereinstimmenden Traditionen älterer Kirchenväter, die als mündlich überliefertes Erbgut besitzen konnten, was wir nur noch in der heiligen Schrift geschrieben finden. Viertens die

[1]) In den späteren Ausgaben der institutio christianae religionis, die eigentlich erst seit 1559 vollendet zu nennen ist. Ferner acta synodi Tridentinae cum antidoto, 1547.

[2]) Gaß: Geschichte der prot. Dogmatik, I. S. 143.

[3]) Inst. 4, 10.

[4]) S. 61—75.

[5]) Diese Art von Tradition erkennt besonders dankbar und unbefangen auch Brenz an, S. 218. 753.

treu zu erforschende, aber vorsichtig zu gebrauchende exegetische Tradition. Fünftens wird von den Vätern zuweilen Tradition genannt, was aus der Schrift erst durch Folgerung herzuleiten, aber nicht wörtlich in ihr enthalten ist. Sechstens der catholicus patrum consensus, der freilich nicht als Autorität zu fassen ist. Siebtens werden oft überlieferte Sitten und Gebräuche auf die Apostel zurückgeführt; wir können sie respectiren, uns aber nicht als durch sie gebunden erachten. Nun aber folgen achtens noch traditiones tam ad fidem, quam ad mores pertinentes, quae nullo scripturae testimonio probari possunt, quas tamen pari reverentia et pietatis affectu synodus Tridentina suscipiendas et venerandas imperat sicut ipsam scripturam. Freilich mische der Katholicismus die verschiedenen Arten der Traditionen unter einander und verwirre so die Sache, um ihr einen guten Schein zu geben; letztlich aber komme es hier nur darauf an, alles, was die römische Kirche glaube, halte und beobachte, von den Aposteln abzuleiten. Dagegen nun richtet Chemnitz seine in der That spitzen und schneidenden Waffen. Wenn Tatian ein gewisses Götzenbild der Griechen eine ἐπιτομὴ δεισιδαιμονίας nannte, so sagt dagegen Chemnitz: nos Pontificiorum disputationes de traditionibus rectius possumus vocare non epitomen, sed pandectas errorum et superstitionum [1]).

3) Aber erst sehr allmälig consolidirte sich in den katholischen Reihen dem Protestantismus gegenüber diese Taktik, sich zu berufen auf die Tradition, als einer, alles beweisenden zweiten Erkenntnißquelle. Die ersten Apologeten Rom's, Eck, Emser u. a., wußten blos auf die Autorität der Kirchenordnungen, der Concilien des Papstes zu recurriren [2]); ja sie ließen sich noch ziemlich unbefangen den Reformatoren gegenüber auf die Schrift selbst ein und suchten ihre Meinung exegetisch zu erhärten. Erst der von Lämmer nicht benützte Albert Pigghe (Pighius) machte die folgenschwere und merkwürdige Entdeckung: si hujus doctrinae memores fuissemus, haereticos scilicet non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis, meliore sane loco essent res nostrae; sed dum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, excitatum est hoc, quod — pro dolor — nunc videmus, incendium [3]). Diesen unerbittlichen Gegnern, die mit der Fackel der Schrift alles in Brand setzen, gegenüber gab es nur ein ultimum refugium, die förmlich ausgesprochene Gleichstellung der Tradition mit der Schrift: ein Dogma, das auf dem Concil zu Trident als ein Gorgonenhaupt hervorgezogen und mit dem Schrecken des Anathe-

[1]) S. 76.

[2]) Lämmer, S. 91.

[3]) Assert. de eccles. hierarch. 1, 4.

mas versehen, den Feinden entgegen gehalten wurde [1]). So unterscheidet denn schon Chemnitz zwei Perioden des Kampfes um das protestantische Schriftprincip, deren Wendepunct er sehr treffend bezeichnet: tandem igitur ut magis compendiaria via inventa est disputatio de traditionibus apostolorum non scriptis [2]). Er seiner Zeit hatte es schon mit Pigghe, Andrada, mit dem Verfasser der Panoplia, Wilhelm Lindanus, überhaupt mit den qualificirten Traditionshelden zu thun, während vorher Eck und der Bischof Fischer von Rochester (Johannes Roffensis) noch viel unbestimmter zu Werke gegangen waren. Die Grenzscheide zwischen beiden Reihen macht die tridentiner Synode in ihrer vierten Session. Jetzt erst standen sich Satz und Gegensatz klar ausgesprochen gegenüber. Einer der ersten römischen Kämpfer, die in die von der tridentiner Synode geöffneten Schranken eintraten, war Martin Peresius mit seiner ausführlichen Schrift über die Traditionen [3]). Bisher hatten die Protestanten in ihren Bekenntnissen nur in unbestimmter Weise von traditiones humanae gesprochen, zu deren Haltung die Gewissen nicht verbunden seien. Peresius erblickt darin eine malitiöse Alteration des Sachverhalts, da hiermit die generalior vocabuli significatio ignorirt werde [4]). So hat er allerdings das Verdienst, den eigentlichen Streitpunct fixirt zu haben: ob es nemlich neben der Schrift noch eine Lehrquelle von eben so göttlichem Ansehen gebe. Hingegen bietet seine Ausführung, so lang gedehnt sie auch ist, nur erst sehr unbestimmte Lineamente für die spätere Gestaltung des Dogmas. Patristische Citate nehmen ihn fast ganz in Anspruch; mit ihrer Hülfe sucht er besonders die römische Sacramentslehre als unmittelbare göttliche Tradition zu erreichen [5]). So ist er bemüht, das altscholastische Material zu organisiren und zur Behandlung neu entstandener Gegensätze brauchbar zu machen. Diese Gegensätze sind aber erst im Allgemeinen zu kennzeichnen; die Controverse ist noch in ihrer Kindheit. Nichtsdestoweniger darf dieses erste Werk über den tridentiner Traditionsbegriff als Präformation zu allem Folgenden betrachtet werden. Die Hauptaxiome, die sich dann durch alle dogmatischen Darstellungen der Folgezeit durchziehen, treten schon hier auf: Die Tradition war vor der Schrift; nicht alles, was Christus gethan hat, kann in der Bibel stehen; es soll nicht einmal darin stehen; die Schrift ist überdies dunkel, und kann ihre Auslegung am wenigsten dem spiritus privatus anheim gegeben werden [6]). Es erscheint darum das magiste-

---

[1]) Chemnitz, S. 699.

[2]) S. 61.

[3]) De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, 1549.

[4]) S. 3.

[5]) 45 ff.

[6]) S. 4. 12. 15. 26.

rium ecclesiae, das letzte Wort, bei dem zuletzt alle Traditionsapologeten ankommen, schon hier als certissimum remedium et tutissimum asylum [1]). Ja noch mehr: das ganze Werk schließt mit einem Aufrufe an die christliche Obrigkeit, sie möge nicht länger säumen, der traditionswidrigen Häresie gegenüber ihre Schuldigkeit zu thun [2]) — wie wir sehen werden, ein bedeutendes Omen für den praktischen Sinn aller Traditionsargumente.

Die katholische Dogmatik verdankt der Controverse über die Erkenntnißquellen zum guten Theile ihre Umgestaltung. Seitdem das Concil hierüber feste Grundsätze aufgestellt hatte, konnte man der Nöthigung, erst die Autoritäten zu beweisen, auf die man sich berief, sich nicht mehr entziehen. Es bildete sich auf diese Weise eine Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Theile der Dogmatik, die bei allen denjenigen Lehrern zu erkennen ist, die sich nicht genau an den heiligen Thomas und die von ihm eingeführte Ordnung halten. Man schrieb nun besondere Werke über die Lehre von den Quellen der Offenbarung und von der Kirche. Das wenn nicht weitläufigste, so doch tüchtigste und bedeutendste Werk dieser Art schrieb Melchior Canus, für unseren Gegenstand ohne Zweifel der einflußreichste Theolog vor Bellarmin. Er spricht im zweiten seiner zwölf Bücher [3]) von der heiligen Schrift, im dritten von der Tradition, im vierten von der Autorität der katholischen Kirche, im fünften von den Concilien, im sechsten von dem römischen Stuhle. Dieser Fortschritt ist sehr bezeichnend und bleibt auch bei den nachfolgenden Dogmatikern im Wesentlichen stereotyp. Dabei fällt bei den meisten der Abschnitt über Tradition ziemlich mager aus; er enthält in der Regel nur scholastische Bestimmungen über Eintheilung und Kriterien der Traditionen nebst Erörterungen über die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Schrift, die als Unterbau zu den folgenden Abschnitten über Concilien, Väter und Päpste, namentlich zu der ganzen Lehre von der Kirche gelten können; unter diesen letztbezeichneten Titeln muß man daher den concreten Inhalt suchen zu den formalen Bestimmungen der früheren Capitel, die ex professo von der Tradition handeln. So ist es gleich bei Canus selbst, der in seinem zweiten Buche als die große Grundthatsache den Satz hinstellt, daß die Schrift jünger sei, als die Kirche [4]). Er wandelt vollkommen in der Nachfolge Tertullians und seiner Präscriptionsgrundsätze: warum man einem Luther, einem Oekolompad, wenn sie in einem Winkel der Kirche Widerspruch erheben, mehr glauben wolle, als der ganzen, alten

---

[1]) S. 33.

[2]) S. 231—234.

[3]) Cani opera 1754 enthalten blos diese loci communes.

[4]) Loc. 3, 3.

Kirche [1]). Freilich muß ein Concil vom Papste bestätigt sein, wenn es für irrthumslos gelten soll [2]); und dem Papste kommt es so gut zu, als einem Concilium, zu bestimmen, welche Bücher für kanonisch zu halten sind [3]). Tradition ist aber auch, was von keinem Concilium nachweisbar eingeführt wurde, wenn es nemlich nicht in der Schrift steht, und doch in der ganzen Kirche Glauben gefunden hat. So gibt Canus bereits Kriterien der Tradition an [4]), die wesentlich identisch sind, sowohl mit den früher schon, wenn gleich in loserem Zusammenhange, von Peresius vorgetragenen [5]), als namentlich auch mit den bestimmteren Formeln, die später von Bellarmin und der ganzen Reihe nachfolgender Dogmatiker immer wiederholt wurden (vgl. §. 10, 2.). Das Werk des Canus ist bereits durchweg bedingt durch den Gegensatz gegen das protestantische Schriftprincip; gleich im ersten Capitel jedes Buches werden daher die protestantischen Thesen namhaft gemacht, denen im Folgenden opponirt werden soll. Aber diese Thesen waren noch nicht so vollständig ausgesprochen, daß auch die katholische Antithese bereits zu einer umfassenden Entwicklung hätte gelangen können. Dies letztere geschah erst in dem Werke Bellarmin's.

4) Bereits hatte der Streit um Schrift und Tradition eine Menge Kämpfer auf das Feld gerufen. Vor Bellarmin sind noch Namen zu nennen, wie Driedo [6]), die Kölner Theologen [7]), Johann von Löwen [8]), Cardillus Villalpandäus [9]), Tiletanus [10]), Felician Ninguarda [11]), Canisius [12]). Auf dem Concil zu Trident selbst fand das neu aufgestellte Princip seine bedeutendsten Vertheidiger, wie die schon genannten Dominicaner Melchior Canus und Peter von Soto [13]), ferner Alfons von Castro [14]) und jener Cardinal Hosius [15]),

---

[1]) Loc. 3, 6.

[2]) Loc. 5, 4, 3.

[3]) Loc. 2, 7.

[4]) Loc. 3, 4.

[5]) De tradit., S. 41—45. Allgemeine Uebereinstimmung, Autorität der Concilien und Glaube der Väter sind die drei Wege, auf denen Peresius die Wahrheit sucht.

[6]) De ecclesiae scripturis et dogmatibus libri IV. 1550.

[7]) Examen Cathechismi Monhemiani.

[8]) De invocatione sanctorum, S. 23—25.

[9]) De traditionibus.

[10]) Apologia contra Chemnitium.

[11]) Assertio fidei catholicae.

[12]) Summa doctrinae christianae, 1566. S. 46—63.

[13]) Defensio adversus Brentium.

[14]) Contra haereses, 1534. 1, 5.

[15]) Adversus prolegomena Brentii contra Petrum a Soto.

der der damals noch überraschenden Meinung war, Gottes Wort besitze überhaupt jeder, der die römische Auslegung kenne; um den Grundtext brauche man sich gar nicht zu kümmern. Gleichfalls Mitglied des Concils war jener Andrada, der mit seinem Angriffe [1]) Veranlassung gab zur Herausgabe des Examens von Chemnitz. Diesem und Calvin gegenüber schrieb dann, auf alle jene Vorgänger gestützt, Bellarmin 1581 seinen Tractat de verbo Dei [2]), woraus für uns besonders das vierte Buch de verbo Dei non scripto von Interesse ist. Hier finden sich alle bereits geltend gemachten Traditionsargumente mit geschickter Redactionskunst geordnet. Bellarmin thut für die Kenntniß des römischen Systems immer noch ohne Frage die besten Dienste; er gilt mit Recht als der Normaldogmatiker; ist man mit seinem Material vertraut, so findet man bei den folgenden Theologen nur noch Zusätze und Wiederholungen; und wie aus seiner ungeschminkten Darstellung die eigentliche Lehre und Tendenz des römischen Katholicismus sich weit deutlicher erkennen läßt, als aus Bossuet und aus Möhler [3]), so bringt er mit gewandtem Ueberblicke auch alles in besserer Ordnung und Vollständigkeit bei, vertheilt seinen Stoff übersichtlicher, gibt die Streitpuncte treffender an, als selbst Perrone. Dabei besitzt er ein im Ganzen gemäßigtes und besonnenes Urtheil. Soll z. B. die Autorität der Synodaltradition schon aus Joh. 14, 26 erhellen, so beweist Bellarmin den Ungrund dieser Exegese [4]). Wenn katholische Theologen sonst für die Tradition besonders geltend machen die Verfälschungen, denen der hebräische Text in den Händen der Juden ausgesetzt gewesen sei, so bestreitet das Bellarmin nicht nur, sondern erklärt sich auch gegen die, jenen Verdacht aussprechenden älteren Kirchenväter [5]), — ein Abweichen aus der Bahn der Tradition, das schon dem Vitus Erbermann, der darum die Juden wieder wegen Textescorruption verklagt, zu bedenklich vorgekommen sein muß [6]). Andererseits erhebt sich Bellarmin auch frei über die Mängel der damaligen protestantischen Schriftbetrachtung, wenn er z. B. von der hebräischen Punctation schreibt: puncta extrinsecus addita sunt nec textum mutant.

---

[1]) Orthodoxarum explicationum libri X. 1564. Später gegen das Examen die defensio Tridentina, 1578.

[2]) Damit eröffnete Bellarmin sein Werk: de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos libri IV. Vollständigste Ausgabe: Prag, 1721. Wo der Titel nicht besonders angegeben wird, ist im Folgenden stets der erste Tractat citirt.

[3]) Vgl. Herzogs Realencyklopädie, II. S. 13.

[4]) 2, 14, 2.

[5]) Freilich beruft er sich dabei auf Origenes (in Jes. 8), Hieronymus (in Jes. 6) und Augustin (de civit. 15, 3.).

[6]) Zu Bellarmin de verbo Dei, 2, 2.

Itaque possumus, si volumus, puncta detrahere et aliter legere[1]). Nichts ist so blendend, als dieser Schein der Unbefangenheit, den Bellarmin mit der zähesten Hartnäckigkeit, womit er an allem ächt Römischem haftet, zu verbinden weiß. Dies ist unläugbar die ächte Spur des jesuitischen Ursprungs an dem Buche. Der über das alte Testament so besonnen urtheilt, will doch wieder die Verfälschtheit des neutestamentlichen Textes aus einigen Mißlichkeiten der damaligen Recepta, insbesondere aus dem Umstande, daß Joh. 8, 1—11. Marc. 16, 8—20. 1. Joh. 5, 7. 8. in einigen alten Handschriften fehlen, beweisen[2]) und somit ein günstiges Präjudiz für die Tradition erwecken. Er erlaubt sich beständige Invectiven gegen die Protestanten, bezeugt aber nichtsdestoweniger in ruhigem Tone sein Bedauern über die Leidenschaftlichkeit der Gegner. Geschickt weiß er ihre Widersprüche aufzudecken und durch den Selbstvernichtungsproceß der gegnerischen Ansicht zu sicherem Siege mit Ruhe vorzudringen.

§. 6.

Es folgt auf die erste Abstoßung eine Periode gegenseitiger Annäherung zwischen Schriftprincip und Tradition. Aber auch der auf den **consensus quinquesaecularis** zurückgehende Unionsversuch Calixt's scheitert an einer gründlicheren Untersuchung des kirchlichen Alterthums, wie solche sich hauptsächlich an den Namen Daillé's knüpft.

1) Besondere Beachtung verdient die Art, wie das Traditionsprincip von Seiten der unionistischen Bestrebungen älterer Zeit zur Sprache gebracht wurde; solche gingen zuerst aus von Katholiken, wie Cassander[3]) und dem merkwürdigen Advocaten eines idealen, alle Getauften umfassenden und alle kirchliche Fractionen in sich aufnehmenden Katholicismus, Antonius de Dominis[4]). Beide suchten die principielle Bedeutung der Controverse möglichst zu verwischen; oder vielmehr sie war ihnen selbst in ihrer ganzen Bedeutung nicht zum Bewußtsein gekommen. Man müsse anerkennen, daß die Schrift implicite dasselbe enthalte, was die Tradition

---

[1]) 2, 2, 27.

[2]) 2, 7, 7—9.

[3]) De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, 1561. — De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis consultatio, 1564.

[4]) De republica ecclesiastica 1623; besonders das siebte Buch. Uebrigens gibt Grotius de dogmatibus Pelagianis, S. 81—89 einen ganzen Katalog von irenischen Schriften, die gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts erschienen.

explicite, sich daher gegen die Autorität der letzteren nicht einseitig abschließen, sondern eine Vereinigung anstreben auf Grund der in beiden Kirchen sich vorfindenden Substanz des apostolisch überlieferten Schriftsinns [1]). Gleich beim ersten Artikel der Augsburger Confession beweist Cassander die Abhängigkeit der Protestanten von der Tradition. Um so weniger werden sie sich sträuben, auch sonst traditionelle Lehrelemente anzuerkennen [2]). — Dies konnte freilich nichts helfen, weil man der Sache schon zu sehr auf den Grund gesehen hatte, um noch an solche Mittel zu glauben. Cassander wurde daher von Calvin herb abgefertigt: quid autem, si ejus placitis stamus, aliud est traditio apostolica, quam antiquitus recepta opinio? ita sacer et indubia fide munitus erit error quilibet vetustatis umbra obtectus [3]). Während Antonius de Dominis protestantischer Seits kaum Beachtung fand, knüpfte an Cassander's Friedensvorschläge unter theilweisem Vorgange von Franz Junius und anderen ein Mann an, der an die Heilskraft ökumenischer Synoden mit der ganzen Inbrunst eines kirchlichen Idealisten glaubte [4]), und der dabei edelsinnig genug war, selbst die Flüche des Tridentinums für kein unentfernbares Hinderniß der kirchlichen Union zu achten [5]). Hugo Grotius ging aus von der allerdings feststehenden Thatsache, daß die christliche Wahrheit, ehe sie in der Schrift fixirt wurde, durch Tradition fortgepflanzt worden ist [6]). Ganz protestantisch ist auch dieses noch, wenn er, sobald einmal ein Theil dieser Traditionsmasse aufgeschrieben war, das schriftliche Wort für sicherer hält, als das blos mündlich fortgepflanzte. Recte dicitur scripturae paratior autoritas, quia traditionum probatio interdum est difficilior et laboriosior. Im weiteren Fortgange aber wendet er nun die Streitfrage so: weil doch die Tradition älter ist, als die Schrift, glauben wir der Schrift blos um der Tradition willen; nach der letzteren hat man sich also zu richten bei der Auslegung der Schrift. Da diese Tradition uns den gemeinsamen Gewinn der patristischen Exegese vermittelt, sind die Katholiken in diesem Betracht im wesentlichen Vortheile gegenüber den Protestanten, unter denen stets neue Consequenzen des Schriftinhaltes ex privato cujusque ingenio gezogen werden. Es folgen die berühmten von den katholischen Dogmatikern der Folgezeit mit nie endendem Applaus citirten Worte: atque ita stat (in der katholischen Kirche nemlich) omne verbum in

---

[1]) Gaß a. a. O. II. S. 24. 25. 28.

[2]) Consultatio, S. 21.

[3]) Responsio ad versipellem quendam mediatorem 1561. Tract. theol. ed. Amstel. S. 420.

[4]) Hugo Grotius: votum pro pace, S. 107.

[5]) S. 24.

[6]) Annotata ad consultationem Cassandri, 1641, S. 51.

duobus testibus, in scriptura et in traditione, quae mutuo facem sibi allucent [1]). Man erkennt leicht, daß es das dogmatische Interesse des Remonstranten ist, das diese indirecte Polemik gegen die prädestinatianische Exegese eingegeben hat [2]). Zu einem Nachtrage [3]) war Grotius veranlaßt, durch die Heftigkeit, womit er alsbald von den reformirten Theologen — quasi Hannibal ad portas esset [4]) — angegriffen wurde. Besonders hat er unter den „Unversöhnlichen", denen er auf's Neue das Traditionsprincip mundgerecht zu machen sucht, des Andreas Rivetus Examen im Auge. Im votum pro pace bildet zwar gleichfalls der ganz richtige Satz, daß die Apostel ja weit mehr geredet, als geschrieben hätten, den Ausgangspunkt [5]); bald aber erzählt Grotius, wie er an der Hand des Vincenz von Lirinum die Entdeckung gemacht hat, daß Spuren der alten Tradition wirklich noch in der römischen Kirche zu erkennen, und dieselben erst von den Scholastikern entstellt worden sind [6]). Der Unterschied zwischen kanonischer und kirchlicher Literatur wird besonders im Interesse der ökumenischen Synodalentscheidungen möglichst gering taxirt, auf die große Verschiedenheit der Lehrarten im biblischen Text verwiesen und endlich auf die Frage nach den Kriterien der apostolischen Tradition die alte augustinische und ächt katholische Antwort gegeben: quae ubique in ecclesiis reperiuntur et quorum alia origo non apparet einerseits, und andererseits, was von den alten Vätern, die es wissen konnten, als apostolische Tradition verzollt wird, müsse auch für solche gehalten werden [7]); das Gefühl der Unsicherheit, das er gleichwohl nicht zurückdrängen kann, beschwichtigt er mit Berufung auf Aristoteles: mathematische Gewißheit sei überhaupt nicht für jeden Gegenstand zu liefern [8]). Beispielsweise führt er geradezu die fortdauernde Jungfräulichkeit der Maria als eine traditio ab ipsius sanctissimae virginis ore profecta an [9]).

Auch auf katholischer Seite wiederholen sich von nun an beständig jene Schwingungen zwischen der Sonnennähe des Schriftprin-

---

[1]) S. 52.

[2]) Vgl. S. 53.

[3]) Votum pro pace ecclesiastica contra examen Riveti et alios irreconciliabiles. Ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum. 1642.

[4]) S. 10.

[5]) S. 103.

[6]) S. 7.

[7]) S. 102.

[8]) S. 103.

[9]) S. 104. Grotius wiederholte übrigens seine Grundsätze noch mehrfach. Vgl. die Einleitung zu seinem Buche de jure belli und den Brief an Uytentogard vom 6. Juni 1614.

cips, das mehrfach fast erreicht wird und dem entgegengesetzten Pole der traditionellen Autorität. Ein anschauliches Bild hiervon gaben die Religionsgespräche zu Regensburg (1601) und zu Thorn (1645). Dort bewies Gretser, daß, so lange das Schriftprincip noch festgehalten werde, an eine Verständigung überhaupt nicht zu denken sei [1]); hier lehnten die Katholiken angelegentlich die Meinung ab, als ob man der Kirche die Macht einräume, neben und außer der Schrift noch Dogmen aufzustellen [2]). — Auf dem letztgenannten Colloquium finden wir übrigens einen protestantischen Theologen, der auf solche Milderungen der confessionellen Gegensätze das größte Gewicht legt und in der Geschichte der lutherischen Traditionslehre Epoche macht, wie kein anderer mehr bis auf die neuesten Zeiten herab.

2) Ueberraschend genug war das erste Auftreten Georg Calixt's [3]). Er vertritt auf lutherischem Gebiete das Traditionsprincip, wie Grotius es auf reformirtem gethan hat, aber besonnener und mit genauer abgemessenen Forderungen. Er schließt sich katholischen Theologen von der Art eines Cassander und Dominis an, aber die Ohnmacht gutmüthiger Einfälle mit der imponirenderen Macht dogmatisch-historischer Wissenschaft ersetzend. So bedeutend indessen auch dieses Wissen gewesen war, der Sachverhalt lag doch zu jener Zeit nicht so klar vor, daß eine völlig richtige Würdigung der patristischen Autoritäten wäre möglich gewesen. Gleich in der epitome theologiae von 1619 verbreitete sich Calixt über hier einschlagende Fragen, indem er mit Verwerfung der Traditionshypothese den Glauben im Menschen unmittelbar zurückführt auf den heiligen Geist, der sich dabei der heiligen Schrift, oder vielmehr des für jedes aufrichtige Heilsbedürfniß klar erkennbaren theologischen Inhaltes dieser Schrift bedient [4]). Dies waren noch ganz reinlich gezeichnete Grundzüge der protestantischen Theorie. „Der göttliche Ursprung der Schrift kann nicht entschiedener behauptet, noch ihr religiöser Inhalt unbedingter zur Quelle und Norm unfehlbarer Wahrheit gemacht werden [5]).“ Aber schon im Kampfe mit den Socinianern verräth Calixt eine bedeutende Neigung auf das kirchliche Alterthum und auf das Zeugniß der Kirche überhaupt, als einer immerwährenden Inhaberin der zur Seligkeit nothwendigen Glaubenserkenntniß zurückzugehen [6]). Dagegen erweist er sich als guten Protestanten, wenn er als den directen Wider-

---

[1]) Hering, I. S. 459.

[2]) Hering, II. S. 49. 50.

[3]) Vgl. Henke: Calixt und seine Zeit. I. 1853. II. 1855. Gaß, a. a. O. II. S. 68–216.

[4]) Gaß, S. 89.

[5]) Gaß, S. 125.

[6]) Gaß, S. 92. 93.

spruch des Schriftprincips nicht sowohl die Tradition, als vielmehr das letztgeborene und allein lebenskräftige Kind des Traditionsprincips, das Papstthum, erkennt; so deckt er in seinem Buche de Pontificiorum circulo die ganze Sophistik auf, mit der die Vertheidiger des römischen Princips das Papstthum aus der Schrift beweisen und die richtige Auslegung der letzteren wieder dem Papstthum vindiciren [1]); und gegen die Mainzer Theologen streitend, läßt er das ganze römische System gipfeln in dem Satze: Papae autoritas major est autoritate scripturae [2]). Allein dies ist nach Calixt nur die Consequenz des falschen, des römischen und jesuitischen Katholicismus; ganz anders ist die Beschaffenheit des wahren, altkirchlichen, dessen Einflüsse auch noch bis in die tridentinische Epoche herein sich erstrecken. Wo er sich daher an eine Kritik des tridentiner Glaubensbegriffs macht, da erkennt er zwar den großen Dissensus, den das Concil durch Kanonisirung der ganzen Tradition in die articuli antecedentes hereingebracht habe, an, ist aber der Meinung, daß die eigentlichen Fundamentalartikel vom katholischen Systeme nicht angetastet worden seien [3]); über Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Seligkeit finde nur ein Unterschied in der Formulirung statt [4]). Ueberhaupt hat Calixt die Hauptaufgabe seines Lebens darein gesetzt, die Confessionen aufzuklären über den Grund und Grad ihrer Entgegensetzung, den ächten, alten Katholicismus als den Grundstock des Christenthums zur Geltung zu bringen, um den die einzelnen Confessionen sich gelagert haben; demgemäß bezeichnete er es als das Hauptvorurtheil, wenn man von irgend einer Wahrheit voraussetze, dieselbe sei erst neuerdings geoffenbart worden. Die Wahrheit hat vielmehr stets das Merkmal des Alterthums für sich [5]). Sonach mußte das ganze Streben des Calixt darauf hingehen, jenen Hiatus der Kirchengeschichte, der in das Zeitalter der Reformation fällt, auszufüllen und die ganze Entwicklung des christlichen Geistes als eine zusammenhängende Kette darzustellen. Er gab Augustin's Bücher de doctrina christiana und de fide et symbolo, ferner des Vincentius von Lirinum Commonitorium, gleichsam als die classischen Denkmäler des altkirchlichen Katholicismus heraus, zu dessen einfacheren Lehrbestimmungen aus dem Gewirre der Zeitmeinungen zurückzukehren, er für die unerläßlichste Aufgabe der Zeit hielt. Je verdrießlicher ihm die Verwicklungen der Gegenwart wurden, desto höher wuchs sein Vertrauen zu den ehrwürdigen und unangetasteten Bestimmungen des kirchlichen Alterthums [6]). Seine ganze Theorie liegt

[1]) Gaß, S. 94. 95.
[2]) Gaß, S. 117.
[3]) Gaß, S. 98. 99.
[4]) Gaß, S. 106. 107.
[5]) Vgl. Henke, I. S. 446.
[6]) Gaß, S. 107.

beschlossen in dem, den Vincenz von Lirinum etwas in's Protestantische übersetzenden Axiome des Caselius, eines Vorgängers Calixt's auf der Universität zu Helmstädt: quae religiosissimi omnibus saeculis omnibus locis inter se consentientia tradiderunt, ea demum sunt ἀληθῶς καθολικά. Da aber eine consensio religiosissimorum in den späteren, vom Parteigeiste zerrissenen Zeiten nicht mehr zu finden war, beschränkte Calixt jenes Postulat auf den consensus quinquesaecularis: wer den auf seiner Seite hat, darf gegen die anders Denkenden das Tertullianische Präscriptionsrecht anwenden: si prima saecula a tuis partibus steterint, sequentium suffragia citra causae detrimentum potes omittere, et si attuleris, magis abundans erit probatio, quam necessaria [1]). Sonach begegnet sich Calixt mit dem Katholicismus darin, daß er nicht blos die ökumenischen Symbole als richtigen Ausdruck der Schriftwahrheit anerkannte, denn das that der orthodoxe Protestantismus auch, sondern den Zusammenhang herstellte zwischen diesen Spitzen altkirchlicher Lehrbildung und der tiefer gelegenen, eine größere Fülle von Bestimmungen darbietenden Region des consensus patrum. So kam er dazu, diesen consensus quinquesaecularis als einen dienenden Hülfsbeweis dem Schriftprincipe an die Seite zu stellen. Also nicht als selbstständig neben dem geschriebenen Worte fließende Quelle, sondern blos als principium secundarium läßt Calixt die altkatholische Uebereinstimmung gelten, und auch so nur unter denjenigen weiteren Cautelen, deren sich die katholischen Schriftsteller bedienen, wo sie den usus patrum erörtern: quae singularia in nonnullorum libris inveniuntur, privatae opiniones sunt: in quibus autem omnes conveniunt, publica fuit istis quidem temporibus ecclesiae doctrina [2]). Das Verzeichniß der auf diese Weise in Betracht kommenden Väter schließt auf griechischer Seite mit Isidor von Pelusium, auf lateinischer mit Prosper von Aquitanien und Fulgentius [3]). Dies war das neue Mittel, womit Calixt voll der besten und heiligsten Ueberzeugung den kirchlichen Streit bannen wollte. Katholiken und Protestanten mögen bedenken, daß sie sich selbst nicht ausweisen könnten über ihre Christlichkeit, wenn nicht dieser gemeinsame Lehrgrund vorhanden wäre, als der gleiche Boden, dem beide kirchliche Gestaltungen allen soliden Halt verdanken.

Aber gerade diese calixtischen Eintrachtsgedanken waren es nun, die ein neues Auflodern der alten Controverse über Schrift und Tradition veranlaßten. Zunächst unternahm es Berthold Neuhaus, ein ehemaliger Schüler Calixt's, in seiner viel-

---

[1]) Gaß, S. 108.
[2]) Prooemium zu Augustin's Büchern de doctrina christiana, S. 37.
[3]) De vera christ. rel., S. 107.

gelesenen Schmähschrift, das protestantische Schriftprincip in seiner ganzen Vornirtheit darzustellen [1]): während der Katholicismus ruhig dastehe im sichern Besitze einer anderthalb Jahrtausende alten Wahrheit, werde von protestantischen Theologen eine leichtfertige Taschenspielerkunst mit Bibelstellen getrieben, deren aus dem Zusammenhange gerissener Wortlaut alles Mögliche beweisen könne und müsse; was dem Protestantismus obliege, sei der Nachweis seiner Dogmen als wörtlich in der Schrift enthaltener; so lange dieser nicht geliefert sei, stehe zwischen dem Systeme und der Schrift noch eine Tradition in der Mitte. Dem lag nun allerdings zum Theil eine richtige Wahrnehmung zu Grunde. Aber statt dieselbe ruhig zu verfolgen, springt Neuhaus bald wieder ab zu voreiliger Consequenzmacherei, ja er entblödet sich nicht, diese heiligen Schriften, auf die man so poche, zurückzuführen auf meri homines, partim forsan etiam occulte facinorosi. Solchen Waffen gegenüber hatte nun freilich gerade Calixt es leichter, sich zu vertheidigen, als andere protestantische Theologen, die auf das kirchliche Alterthum nicht dieses Gewicht legten. Wir sehen ihn auch vollständigen Gebrauch von diesem Vortheile machen [2]); daß die Behandlung des Schriftprincips auf protestantischer Seite wirklich oft eine beschränkte und aller historischen Vermittlungen ledige war, braucht er gar nicht zuzugeben; er folgt vielmehr dem Gegner auf seinen Traditionsboden. Ist doch das kirchliche Alterthum schon Zeugniß genug, um die verhältnißmäßige Jugend des abendländischen Katholicismus darzuthun und den Präscriptionsbeweis gegen ihn selbst zu wenden. Calixt stellt es den Gegnern geradezu frei, ob sie aus der Schrift oder aus der Tradition argumentiren wollen; auf beides will er sich einlassen [3]). In ein weiteres Stadium trat die Controverse ein, als der unter römischen Einfluß gerathene Landgraf Ernst von Hessen Aufschluß verlangte, wie den Mißlichkeiten des protestantischen Schriftprincips, das nur Anlaß zu Streitigkeiten und Spaltungen gegeben, könnte gesteuert werden, und wer nach der Apostel Zeiten die Macht habe, bei Erklärung der Schrift in letzter Instanz zu entscheiden. Dabei secundirte dem Landgrafen der Kapuziner Valerianus Magnus [4]), indem er als einzig mögliche Frucht der Bestrebungen der „Biblisten" endlose Widersprüche und anarchische Verwirrungen in Aussicht stellte [5]). Auch hier hat Calixt wieder den Vortheil, die eigentliche Schwierigkeit umgehen zu dürfen, indem er sich auf den Consens der Kirchenväter be-

[1]) Ars nova, 1632.

[2]) Digressio, qua excutitur nova ars, quam nuper commentus est Nihusius, 1634. 1662.

[3]) Henke, I. S. 531.

[4]) Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi., 1641.

[5]) Gaß, S. 118. 119.

ruft, der als glaubhafter Zeuge der richtig verstandenen Schriftwahrheit vor aller Augen sei. Jetzt aber sei das wesentlich Christliche überhaupt nicht mehr im Besitze einer Partikularkirche und am wenigsten dort zu suchen, wo man den Zusammenhang mit Christo zerreiße und an seine Stelle einen Menschen setze [1]. „Also trat Calixt der römischen Kirche mit der scharfen Alternative entgegen, entweder ganz römisch, oder wieder recht katholisch zu werden [2].“

3) Dagegen wurde dem, der solche Wahl ließ, alsbald selbst durch Staats Buscher die Alternative geboten, entweder ganz katholisch oder wieder recht protestantisch zu werden. Die Katholiken nahmen es dem Friedensstifter übel, daß er blos das Wort Tradition gebrauchte, aber nicht auch jenes Entscheidungsrecht der Kirche anerkannte, das sich unter diesem Worte verbirgt; die Protestanten aber verdachten ihm schon das scheinbare Zugeständniß, das im Gebrauche des Namens lag, hoch genug [3]. Sonst — sagt Buscher weiter — habe man allen Zwiespalt nach dem Worte heiliger Schrift zu entscheiden gewußt, jetzt müsse man die ganzen ersten fünf Jahrhunderte herbeiziehen [4]. Wie sehr in sich selbst unsicher und vieldeutig aber eine solche Norm sei, wie in so vieler Hinsicht die altkirchliche Uebereinstimmung in das Gebiet der Träume gehöre, das trat nun durch die Arbeiten eines Dannhauer, Calov, Quenstedt an den Tag [5], und die ganze hierin zusammenhängende Literatur fand endlich ihren Abschluß in den für unsern Zweck höchst bedeutenden Schriften des reformirten Theologen Johann Daillé (Dalläus). Dieser gelehrte Mann erwies nicht blos bedeutende Stücke des katholischen Traditionsmaterials, wie die apostolischen Constitutionen und die Areopagitischen Schriften als unächt [6], sondern that auch, zunächst gegen Cassander, die unüberwindlichen Schwierigkeiten des dogmatischen Beweises aus der patristischen Tradition dar [7]. Sein Buch, obgleich es für die Theorie selbst fast gar keine Ausbeute liefert, bildet doch um der zahlreichen historischen Belege willen neben dem des Martin Chemnitz die reichste Fundgrube protestantischer Apologetik wider die römischer Seits aufgebotene Traditionsmacht. Bei Gaß findet sich

---

[1]) Acta inter Ernestum Hassiae Landgravium et Calixtum edita, 1681.

[2]) Gaß, S. 120.

[3]) Henke, I. S. 447.

[4]) Crypto-Papismus, 1640. 1, 6.

[5]) Gaß, S. 197. 198.

[6]) De scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae nomine circumferuntur, 1616. De pseudepigraphis apostolicis, 1653.

[7]) De l'emploie des pères, 1631. De usu patrum libri duo, 1656. Wir citiren bei dem Namen Dalläus stets die Genfer Ausgabe von 1686.

eine getreue und kurze Uebersicht davon [1]). Ohne die Schriften der Väter irgendwie gering zu schätzen, weiß er doch noch weit schärfer, als die obengenannten Lutheraner, die trügliche Beschaffenheit vieler Quellenschriften nicht blos, sondern auch das gänzlich incommensurable Verhältniß aufzudecken, in welchem die patristische Theologie gegenübersteht der modern-kirchlichen, die durch so viele Vermittlungen einstweilen hindurch gegangen ist, welche nicht wieder ignorirt werden können. Nächst Dalläus ist als glücklicher Bestreiter der patristischen Tradition zu nennen Andreas Rivetus [2]), der besonders bündig den Beweis führt, daß nach katholischen Prämissen wenigstens jeder einzelne Kirchenvater irren konnte, mithin keine Garantie gegeben ist, daß dieser Fall nicht mitunter auch bei allen zusammen eintreten werde [3]). Solche Schriften besonders waren es, die die Hoffnungen eines Grotius und Calixt in weite Ferne rückten, indem sie die katholische Opposition in erneuter Schärfe hervorriefen und eine gründlichere Durcharbeitung des ganzen Gegensatzes veranlaßten. Besonders ist es Dalläus, der noch über ein Jahrhundert das Ziel der traditionsfreundlichen Polemik blieb. Der Aerger, den das Buch hervorrief, war ein ganz ausserordentlicher. Noch im Jahr 1764 führt der schwarzwälder Mönch Gerbert harte Klage wider den Mann, der seine schönen Gaben und reiche Belesenheit so boshaft verwendet habe, daß man sein Buch nicht sine stomacho lesen könne [4]). Und doch waren einstweilen gegen Dalläus aufgetreten Bossuet [5]), die Gebrüder Adrian und Peter Walenburg in mehreren Schriften [6]), Nicolaus l'Herminier [7]) Annatus [8]). Bergier [9]) und unzählige andere. Unter allen ist wohl der bedeutendste Natalis Alexander, der nicht blos bei mancherlei Gelegenheit sich über die Traditionsfrage ausließ [10]), sondern auch eigene Tractate schrieb gegen Samuel Basnage [11]) und gegen Dalläus und Rivet [12]). Scriptura sacra traditionis necessitatem, traditio scripturae veritatem ostendit [13]). Das ist seine Maxime in abstracto; in concreto sind es dann die allgemeinen Concilien, von denen man erfährt, was apostolische Tra-

---

1) II. S. 198. 199.
2) Tractatus de patrum autoritate.
3) Cp. 6.
4) Apparatus ad eruditionem theol., S. 72.
5) Défense de la tradition et des saints pères., 1663.
6) Vgl. besonders: de examine principiorum fidei.
7) Hist. eccl. saec. II. dissert, 16, 22. 23.
8) Apparatus, IV.
9) Traité historique, XI. S. 15 ff.
10) Vgl. theologia dogmatico-moralis, I. 1768. S. 7—15.
11) Summa theologiae, VIII. S. 194.
12) De traditionibus non sriptis. thes. theol. VII. S. 380—488.
13) Theologia dogm. mor., I. S. 9.

dition sei [1]). Er gehört, wie alle Gallicaner, mit seiner Traditionsansicht dem älteren, noch nicht specifisch curialistisch gefärbten Katholicismus an und repräsentirt daher in keiner Weise ein neues Moment in der Entwicklung des Traditionsgedankens.

§. 7.

Während die reformirte Theologie den literarischen Kampf gegen die katholischen Traditionsapologeten kräftig weiter führt, befestigt die lutherische Orthodoxie in positiver Weise das Schriftprincip durch wissenschaftliche Ausbildung des locus de scriptura, insonderheit der sog. affectiones scripturae.

1) Es richtete sich nun zunächst die lutherische Dogmatik gegenüber dem Traditionsprincipe so ein, daß sie dasselbe als überflüssig von vornenherein erscheinen ließ, vermöge der vier grundlegenden, von Gerhard nicht sowohl eingeführten, als in Reihe und Glied gebrachten affectiones scripturae, nämlich der autoritas (aus der Inspiration fließende, normirende Bedeutung), perspicuitas (in allem Wesenhaften), sufficientia (bei Gerhard perfectio, schließt anderweitige Autoritäten aus). Mit der vierten Affection aber, der efficacitas, wird die Schrift als permanentes Medium für die stetige Production von heilskräftigem Gotteswort (§. 27, 2.), d. h. es wird die Schrift als Gnadenmittel aus ihrer abstracten Stellung als blose Erkenntnißquelle herausgehoben und in ihrer absoluten Bedeutung für die Genesis des subjectiven Glaubens recht eigentlich in die Mitte des Systems hereingestellt [2]). Alle diese affectiones ließ dann Dannhauer als Folgen der Inspiration erscheinen. Ist die Schrift aber inspirirt, so kann sie nicht zugleich auch dunkel, unzureichend und unvollständig sein, so fällt mithin auch für die Kirche jedes Bedürfniß einer außerschriftlich vorhandenen dogmatischen Tradition [3]). Was nun so von der protestantischen Theologie gegenüber der Tradition zur Feststellung des Schriftprincips geleistet wurde, wird im Einzelnen innerhalb unserer Untersuchungen selbst zur Sprache kommen. Hier möge bloß die Bemerkung Raum finden, daß die ganze Controverse bei der lutherischen Orthodoxie sehr kurz, zum Theil sogar nachlässig behandelt wird [4]). Unter den betreffenden Theologen dieses Zeitalters hat den römischen Gegnern wohl keiner mehr imponirt, als Johann Gerhard mit seinem zwischen 1610 und 1622 erschienenen großartigen und im Ganzen gleichmäßig und aus-

---

[1]) S. 13—15.

[2]) Gaß, a. a. O. I. S. 239.

[3]) Rudelbach: Zeitschrift für lutherische Theologie, 1840, Hft. 2. S. 26. 39.

[4]) Vgl. Pelt, S. 38.

führlich bearbeiteten Werke [1]). So erscheint denn bei ihm auch die Lehre von der heiligen Schrift in einer bisher noch nicht da gewesenen, zu einem förmlichen Lehrstücke herangewachsenen Gestalt. In den affectiones scripturae wird das ganze Interesse, das der Protestantismus an der Schrift nimmt, und um deßwillen er sich sogar die Verbalinspiration gefallen läßt, gut beleuchtet. Von Wichtigkeit ist seine Arbeit besonders auch, weil sie den bedeutendsten Versuch zur Widerlegung Rathmann's enthält. Hingegen ist die Polemik gegen die Traditionslehre und ihre Vertreter mehr nur eine gelegentliche [2]). Gerhard ist so besonnen, zuzugeben, daß apostolische Traditionen, namentlich rituelle, möglicherweise vorhanden sein können [3]); aber nachzuweisen sind sie jetzt um so schwieriger, als auch die Ketzer vorgebliche apostolische Traditionen in Umlauf setzten, und als einzelne, von der alten Kirche geltend gemachte Traditionen sich geradezu widersprachen; auch die päpstlichen Theologen erkennen keineswegs alles als gültig an, dessen einstmaliger Bestand in der Kirche sich nachweisen läßt, hüten sich auch wohl, einen Katalog von Traditionen zu geben; so läuft alles auf's Unsichere und Willkürliche hinaus. — Kaum wird sich in diesen Andeutungen etwas finden lassen, was nicht schon früher, namentlich von Chemnitz, gesagt gewesen wäre; Gerhard gibt wenig mehr, als einen Bericht über den damaligen Stand der Controverse. Was Gerhard's Nachfolger in diesem Artikel geleistet haben, beschränkt sich ebenfalls auf Wiederholung des Gegebenen. Am selbstständigsten arbeitete den locus de scriptura Abraham Calov aus [4]). Aber auch er, der zuerst eine Lehre von der Offenbarung gibt und, was Ausführlichkeit der Prolegomenen anlangt, sich allein an Gerhard's Seite stellen kann, hat mit vorwiegendem Interesse die inneren protestantischen Streitigkeiten verfolgt. Noch angelegentlicher, als gegen Concilien, Decrete und Traditionen kämpft er gegen socinianischen und arminianischen Rationalismus, gegen mystische Erleuchtung aus dem unmittelbaren Worte und gegen den Calixt'schen consensus quinquesaecularis.

2. Ueberhaupt wird der Kampf gegen die römische Antithese immer mehr den Reformirten überlassen, die auch kräftig genug allem widerstehen, was seit Bellarmin und seinem unmittelbaren Nachfolger Gretser [5]) zur Festigung des Traditionsdogmas geschehen war. Aus den ersten Zeiten des siebzehnten Jahrhunderts sind besonders zu nennen:

---

[1]) Loc. theol. Wir citiren die Ausgabe von Cotta.

[2]) Vgl. I. S. 22—25. II. S. 307—328.

[3]) II. S. 307.

[4]) Systema locorum theol. 1655—77. Vgl. I. S. 235. 303—440.

[5]) Defensio Bellarmini 1607—09. Vindiciae Bellarminianae 1611.

Franz Junius, Whitaker, der in der ganzen jesuitischen Literatur wohlbewanderte Professor Daniel Chamier von Montauban [1]) und sein Rotterdamer College Wilhelm Amesius [2]). Gegen den letzteren, sowie gegen Gerhard sind dann hauptsächlich die Anmerkungen gerichtet, die jener verbissene Mainzer Jesuit, Veit Erbermann, der mit Calixt und Musäus im Streite lag, zu Bellarmin's Werk schrieb [3]). Aus späterer Zeit haben wir von reformirten Theologen, die sich um die Befestigung des Schriftprincips gegen die Tradition verdient machten, besonders zwei zu nennen: Heidegger und Samuel Basnage. Aus des ersteren kurzen und schlagenden Ausführungen [4]) erhellt, wie in unbefangener Anerkennung dessen, was man mit Recht als Tradition bezeichnen und werthschätzen darf, die reformirte Kirche hinter der lutherischen nicht zurücksteht. Alle historische Tradition, sofern sie nicht mehr sein will, als dies, wird anerkannt; von der dogmatischen aber jedenfalls die sog. inhaesiva, die mit dem Schriftinhalte zusammenfällt. Verworfen hingegen werden die ungebunden neben der Schrift herlaufenden traditiones extravagantes et ambulatoriae [5]). Ein würdiger Nachfolger eines Daillé und Rivet ist Samuel Basnage [6]), der besonders die Nothwendigkeit sicherer schriftlicher Vermittlung und die Unmöglichkeit, den apostolischen Ursprung einer mündlichen Tradition jetzt noch zu erkennen, betont; aber es laufe die ganze Hypothese eben auf die Infallibilität der römischen Kirche hinaus, die sich rühme, im alleinigen Besitze der apostolischen Ueberlieferung zu sein. Im kirchlichen Alterthum hingegen hat man dieses Privilegium nicht anerkannt, und die Kirche von Karthago sah sich im Streit über die Ketzertaufe im Besitze einer apostolischen Tradition, die das gerade Gegentheil der römischen Ansicht enthielt. Wer will entscheiden, wer im Rechte war? und warum soll gerade Rom das Präjudiz der Wahrheit für sich haben? —

3) Wie in der reformirten Scholastik die Lehre von der Tradition als Widerspruch zur perfectio essentialis und zur neccessitas scriptionis erscheint, wurde sie auch von den lutherischen Lehrern gewöhnlich unter dem Artikel von der perfectio scripturae abgehandelt. Eben diese Eigenschaft schließt die Ergänzungsbedürftigkeit durch die Tradition aus [7]). Sonst aber wird es bei den späteren Kirchenlehrern Sitte, an die Stelle

---

[1]) Panstratia catholica.

[2]) Bellarminus enervatus. — Disceptatio scholastica de circulo pontificio.

[3]) Sie sind abgedruckt in der Prager Ausgabe Bellarmin's.

[4]) Concilii Tridentini anatome. 1671. S. 84—91.

[5]) S. 84. 85.

[6]) Annal. pol. eccles. II. 1706. dissert. 9. S. 541—556.

[7]) Vgl. Gerhard, II. S. 307.

der Chemnitz'schen Nachweisung von zulässigen und unzulässigen Traditionen eine Polemik gegen den Begriff der Tradition als solchen zu setzen [1]). Dies geschieht aber doch nicht so, daß damit die Wahrheit jener Unterscheidung verkannt würde. So unterscheidet Hollaz eine traditio historica, exegetica, testificatoria, ritualis, dogmatica und verwirft nur die letztere, insofern dadurch neue Dogmen in die Kirche eingeführt werden sollen, gänzlich; allen andern Arten der Tradition wird ihre relative Bedeutung zugestanden [2]). Indem wir auf den kurzen Auszug aufmerksam machen, den Gaß aus der späteren Behandlung dieses seit Chemnitz in der orthodoxen Dogmatik stehend gewordenen Artikels gegeben hat [3]), erwähnen wir hier blos noch eines Punctes, dessen Erörterung in das letzte Stadium der ungebrochenen lutherischen Rechtgläubigkeit hineinfiel. Wir meinen den Streit über die disciplina arcana, womit im Anschlusse an eine Andeutung Bellarmin's [4]) der Jesuit Emmanuel von Schelstrade [5]) der Traditionscontroverse eine neue Wendung gab. Es galt dieser Versuch zunächst der Vertheidigung des tridentiner Begriffes, wornach mit allem, was die Kirche als aus der Tradition erwiesen aufnimmt, nur wieder ein bisher weniger zu Bewußtsein gekommenes Stück apostolischen Christenthums an's Licht gebracht wird. Machte man protestantischer Seits dagegen geltend, daß für gewisse Dogmen sich schlechterdings keine Zeugnisse bei den Vätern vorfinden, so entfernte Schelstrade das Befremdliche dieser Erscheinung durch die Behauptung, solche Dogmen seien wohl zu jeder Zeit vorhanden gewesen, aber nicht ausgesprochen worden von den Vätern, weil zur disciplina arcani gehörig. Wenn nun gegen ihn der Lutheraner Tentzel [6]) das Vorhandensein des ganzen Instituts in der alten Kirche leugnete, so ging er freilich zu weit. Richtig aber ist jedenfalls, daß der Name der disciplina arcani, dem ganzen christlichen Alterthum fremd, erst im Mittelalter aufkam und erst durch Schelstrade selbst geläufig wurde. Weiteres hierüber findet weiter unten (§. 31, 2) seinen Platz.

§. 8.

Zu erweiterter Gestalt erscheint das Traditionsprincip in der jesuitischen Literatur, welche aus sogenannten Ueberlieferungen der apostolischen Vergangenheit freie Erzeugnisse der jedesmaligen kirchlichen Gegenwart zu machen bestrebt ist.

---

[1]) Winer: Comparative Darstellung, S. 32.
[2]) Vgl. Schmid: lutherische Dogmatik, S. 44.
[3]) I. S. 238.
[4]) 4, 8, 10.
[5]) De disciplina arcani, 1685.
[6]) De disciplina arcani, 1692.

1) Mit Bellarmin hatten wir das Fahrwasser der katholischen Polemik erreicht, wie es seither stets in derselben Richtung geflossen ist. Was die folgenden katholischen Theologen über Schrift und Tradition beibringen, das besteht in einer Wiederholung Bellarmin's, die blos durch theilweise Aufnahme weiterer Elemente aus der mittelalterlichen Scholastik oder durch nöthig gewordene Widerlegung neu aufgekommener Gegengründe einige Mannigfaltigkeit darbietet. Vergleicht man die katholischen Dogmatiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts genauer in dem, was sie über diesen einzelnen Punct berichten, so gewinnt man eine recht concrete Anschauung von jenem Charakter stereotyper Stabilität, der der katholischen Theologie überhaupt eignet. Wir begegnen, meist in derselben Reihenfolge, denselben Argumenten, denselben Citaten, denselben Pointen der Polemik. Jeder wiederholt und beweist auf's Neue die Behauptung, daß Schrift ohne Tradition nicht gedacht werden kann. Jene bedarf dieser einmal nach der formellen Seite, weil die Schrift nur nach der Tradition ausgelegt werden darf (exegetische Tradition); dann aber auch nach der materiellen, weil die Schrift aus der Tradition ergänzt werden muß (dogmatische Tradition). — Wir würden es für ein völlig undankbares und unnützes Unternehmen halten, eine Geschichte des katholischen Traditionsdogmas zu geben, wenn dieselbe etwa es sich zur Aufgabe machen sollte, die einzelnen Dogmatiker und ihre Meinungen betreffs dieses einen Artikels chronologisch zu registriren und zu kritisiren. Was sie vorbringen, ist im neunzehnten Jahrhundert wesentlich dasselbe, wie im sechszehnten. Schon auf der Synode war von Marinier das nachher oft Wiederholte gesagt worden; eben darin bestehe der Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, daß die Kirche des ersteren sich auch würde wohl befunden haben, wenn nie ein Buchstabe wäre geschrieben worden; den alten Bund allerdings habe Gott selbst damit eingeleitet, daß er die Gebote mit Buchstaben auf den Stein schrieb; aber der Stifter des neuen Bundes habe weder selbst geschrieben, noch zu schreiben befohlen; und seine Apostel seien in dem, was sie geredet haben, jedenfalls so inspirirt gewesen, wie bei dem, was sie schrieben. Schon Chemnitz hatte dann sich zu wehren gegen einen Lindanus, der auf den kleinen Umfang des neuen Testamentes hinwies, in welchem unmöglich die ganze Summe apostolischer Rede enthalten gewesen sein könne; gegen einen Pigghe, der das der Schrift überlegene Ansehen der Traditionskirche aus dem Umstande erwies, daß die erstere ja der letzteren ihr ganzes Ansehen verdanke; die Briefe der Apostel aber — fuhr Pigghe fort — seien Gelegenheitsschriften, nicht aber in der Absicht verfaßt, dogmatische Normen abzugeben; um ihrer Dunkelheit und Fügsamkeit willen thue ihnen eine Ergänzung durch die klare und feste Tradition Noth [1]). Daran schlossen

[1]) De eccles. hierarchia, 1, 2–4.

sich dann andere mit der Behauptung, die Kirche habe vermöge ihrer Autorität mehrere Evangelien, die unter apostolischem Namen in Umlauf gesetzt worden waren, verworfen, hingegen die nichtapostolischen Evangelien des Marcus und Lucas kanonisirt [1]; kurz die Kirche sei es, die den Kanon bilde und über die einzelnen Theile desselben sicheren Aufschluß gebe. Seit Bellarmin bis auf Bossuet und Möhler herab wiederholte Instanzen sind es ferner, die Schrift sei überhaupt nur ein Glied in der kirchlichen Entwicklung; auf die Gewalt des lebenden Wortes habe Christus seine Kirche gegründet, nicht auf papierenes Gemächte; weßhalb denn auch die Apostel selbst in ihren Schriften auf mündliche Predigt und Tradition recurrirten. Nehmen wir hiezu die Berufung auf Artikel, die man schon zu Poissy dem Theodor Beza entgegenhielt, wie die Jungfrauschaft Mariä und das ὁμοούσιος, ferner auf den descensus ad inferos, auf die Sonntagsfeier [2]) und anderes [3]), vor allem aber auf die Kindertaufe, in deren Reception sich die Abhängigkeit der Protestanten von der Tradition verrathen soll, so haben wir das ganze Material, dessen sich die katholische Polemik jeder Zeit bediente. Sogar Abgeschmacktheiten, wie der Hinweis auf das in der Schrift nicht erwähnte Bundeszeichen, das bei den israelitischen Weibern die Stelle der Beschneidung vertreten habe, gehen ächt traditionsmäßig von einer Dogmatik in die andere über. Was wir daher in den folgenden §§. allein vor Augen haben, ist einerseits Angabe der bedeutendsten literarischen Quellen, die für unsere Controverse in Betracht kommen, andererseits Nachweis derjenigen Veränderungen, denen die katholische Lehrweise trotz ihrer Stabilität doch durch Einfluß sowohl der allgemeinen Zeitverhältnisse, als auch insbesondere der inneren Gegensätze, die der Katholicismus in seinem Schooße birgt, erfahren hat. Damit glauben wir zugleich einen Beitrag zu liefern zu einer allgemeinen Geschichte der katholischen Dogmatik, die nachgerade Bedürfniß ist. Weil ein solches Bedürfniß für die protestantische Lehrentwicklung nicht vorliegt, Auszüge aus den protestantischen Dogmatikern der älteren Zeit vielmehr in reichlichstem Maaße vorhanden sind, abstrahiren wir von diesem Theile unseres Stoffes so viel als möglich. Es liegt uns namentlich ganz ferne, etwa eine Dogmengeschichte des locus de scriptura zu geben. Blos auf die Stellung, die man protestantischer Seits zur Tradition einnahm, werden wir, so oft darin eine Aenderung zu erkennen sein wird, aufmerksam machen und überhaupt mehr eine Geschichte der Controverse, als des hier einschlagenden Theils der Dogmatik geben.

---

[1]) Chemnitz, S. 47.
[2]) Vgl. Lämmer, S. 88.
[3]) Später rechnet man hierzu noch besonders das Dogma von der Gültigkeit der Ketzertaufe. Vgl. z. B. Liebermann, II. S. 365.

2) Wenn die protestantische Theologie besonders in Chemnitz auf den apostolischen und prophetischen Ursprung einer Schrift fast so viel Gewicht legte, als auf das nachfolgende Zeugniß des Geistes, hat dagegen die katholische Kirche von Anfang an ein Interesse daran, jenen bedeutenden Werth, welchen nach protestantischen Begriffen der Apostolicität einer Schrift zukömmt, etwas geringer anzuschlagen. Das Tridentinum zeigte wenigstens durch die Praxis, daß alles nur ankömmt auf die Anerkennung von Seiten der Kirche. Dies hängt ganz mit dem Umschwunge des Traditionsprincips aus dem historischen in den dogmatischen Charakter zusammen, der dann später besonders von den Jesuiten vollzogen ward. Eine der letzten Kundgebungen des älteren geschichtlichen Standpunctes war es, wenn noch 1580 die Facultäten von Douay und Löwen gegen die Jesuiten die These vertheidigten: non ideo inspiratum aliquid divinitus est, quod postea sit approbatum, sed ideo est approbatum, quod fuerit divinitus inspiratum. [1]) Dagegen bildeten die Jesuiten ihre Antithese bald bis zu dem Aeußersten aus, daß auf das Urtheil der Kirche, und insonderheit des Papstes so sehr alles ankomme, daß dieses von den Laien müsse höher geachtet werden, als das Wort des lebendigen Gottes selbst [2]). Es liegt zu Tage, welchen Einfluß auf den in Rede stehenden Begriff es üben mußte, wenn man den Accent in solch entschiedener Weise von der kanonischen Epoche des Christenthums, als deren Hinterlassenschaft man die Tradition angesehen hatte, weiter auf die gesammte kirchengeschichtliche Entwicklung fortrückte. Zwar geschieht dies selbst auf dem Felde der jesuitischen Literatur nicht so rasch. Bellarmin kämpft noch gegen Chemnitz, der mehrere angeblich apostolische Traditionen auf Anordnungen älterer Päpste zurückgeführt hatte [3]). Andere, gleichfalls der früheren Periode angehörige Vertreter des Ordens, wie Martin Becanus [4]), geben noch ganz die Vorstellung, wornach die Autorität der Kirche nur auf treuer Bewahrung der apostolischen Wahrheit beruht; und principiell losgesagt hat sich von dieser tridentinischen Begründung des Traditionsprincips der Jesuitismus niemals. Die Stellen, da der geschickte Gregor Valentia [5]) und die andern Väter des Ordens ex professo über die Tradition reden, haben keine andere Farbe, als die des hergebrachten scholastischen Inhaltes. Es scheint bitterer Ernst gemacht werden zu sollen mit den Voraussetzungen der tri-

---

[1]) Vgl. Rudelbach: Zeitschrift für lutherische Theologie, 1840. Hft. 2. S. 40.

[2]) Ideoque a laicis majoris aestimari debere Dei vivi praeceptis. Vgl. confessio hungarica evangelicis proposita, 4.

[3]) 4, 3, 11—22.

[4]) Theologia scholastica, III., 2. 1627. S. 54—76.

[5]) Commentarii theologici, III. 1603. Vgl. besonders S. 119—124. 315—341.

dentiner Traditionshypothese, wenn beispielsweise Vasquez eine dogmatische Definition des Lateranconcils von 1215, die seinen Theorien weniger entspricht, streng darauf ansieht, ob dieselbe auch Grund habe in Schrift und altkirchlicher Tradition, oder ob sie nur willkürlich gemacht sei [1]). Allein im Fortgange zeigt es sich alsbald, daß die Sache so gefährlich nicht ist, und im Ganzen geht die Tendenz des Mannes gleichmäßig dahin, möglichst viel Gewicht auf das jus positivum der Kirche zu legen. Wenn es sich also um den Traditionscharakter des Mönchthums handelt, unterscheidet er das blose Project desselben, das allerdings in in Christi Geist entstanden sein soll, von der wirklichen Ausführung, die auf die Autorität der Kirche zurückzuführen sei [2]). Besondere und weiter gehende Wahrnehmungen lassen sich machen bei Petavius, der zwar an den Hauptstellen [3]) nur kurz über die Traditionsfrage weggeht, dafür aber gelegenheitsweise um so significantere Aeußerungen thut. Ein Hinweis auf die eigentliche Sachlage ist es schon, wenn er, was die Osterfeier betrifft, die Unentbehrlichkeit einer höchsten kirchlichen Autorität aus dem Umstande beweist, daß ja eine doppelte und sich widersprechende apostolische Tradition hierüber existirt [4]). Daß die jedesmalige Praxis der Kirche völlig ausreiche, um einem Institut oder Dogma traditionelles Ansehen zu verleihen, das ist der gemeinsame Zielpunct aller dogmatischen Leistungen des Jesuitenordens, soweit diese unseren Artikel betreffen. Bezeichnend spricht diesen Standpunct Petavius aus, wenn er lehrt, mehr als auf das ganze Alterthum und alle Patristik sei zu geben auf die Gewohnheit des jeweiligen Jahrhunderts, die man direct — also ohne den Umweg über das Alterthum zu nehmen — auf den heiligen Geist zurückzuführen habe [5]). Die Perfectibilität des Christenthums wurde so klar behauptet, daß selbst der Protestantismus erschrack. Illud asserimus — sagt Salmeron [6]) — quo juniores, eo perspicaciores esse doctores. — Contra hanc, quam objectant, multitudinem respondemus ex verbo Dei Exod. 23: in judicio plurimorum non acquiesces sententiae! So wird es innerhalb des Jesuitenordens mehr und mehr Sitte, unter der Tradition überhaupt blos die religiösen Meinungen der Mit- und Vorwelt zu verstehen, und dann auf diese Meinungen eben-

---

[1]) Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae, II. 1609. S. 691.

[2]) Comment. ac disput. in primam secundae S. Thomae, II. 1606. S. 137.

[3]) De theol. dogmatibus. Vgl. Proleg. 1. 2. de eccles. hierarchia, 1, 1. Wir citiren die Ausgabe von 1745.

[4]) De eccles. hier. 1, 12.

[5]) De theolg. dogm. IV. S. 285. de poenit. 5, 10.

[6]) Jn Rom. 5. disp. 51. Commentar. XIII. 1604. S. 468.

so viel Gewicht zu legen, wo sie mit dem kirchlichen Interesse stimmen, als sie gering zu achten, wo sie demselben widersprechen [1]).

3) Als auf Consequenzen dieser Anschauung machen wir noch aufmerksam auf das Verhältniß der Jesuiten zu der patristischen Literatur, auf den Formalismus ihrer Ausführungen über die Tradition und endlich auf ihre Behandlung der heiligen Schrift. Was also zunächst das Ansehen der Väter betrifft, so ist man hierüber unter den Brüdern der Gesellschaft Jesu so gut instruirt, daß eine ganze Anthologie behufs der Vertheidigung der protestantischen Grundsätze aus ihren Schriften gesammelt werden könnte, wenn nicht die Kühnheit zuweilen in Frechheit überginge. In ganz freier Weise bekennt Petavius, es gebe genug Conciliensbeschlüsse und bischöfliche Constitutionen, die heute ohne alle Autorität sind; magnam partem disciplinae ecclesiasticae esse prorsus immutatam, atque usum hodiernum plane alium esse, quam in primitiva ecclesia [2]). Er, der es den Protestanten gegenüber einschärft, man dürfe die Väter, weil sie zur kirchlichen Tradition gehören, nicht inciviliter behandeln [3]), spricht ohne allen Rückhalt von den vielen Heterodoxien und Irrthümern eines Epiphanius, Chrysostomus und anderer [4]); man dürfe so wenig den Lucas aus den Vätern erklären, als die Väter aus dem Lucas [5]) — eine Emancipation von dem unanimis consensus patrum, den noch offener und mit recht bewußter Ostentation Maldonatus zur Schau trägt [6]). Ja wo auf den Augustin die Rede kommt, wird — aus begreiflichen dogmatischen Gründen — mit einer Freiheit über diesen Vater zu Gerichte gesessen, davor den gleichzeitigen Protestanten graute. Alles was von den Theologen, die die tridentinische Tradition festhielten, über die Dunkelheit der Schrift gesagt worden war, das wurde von den Jesuiten auf Augustin übertragen: seine eigentlichen Ansichten — so lehrten die Jesuiten Adam und Caussinus — seien so abstrus und verworren, daß man annehmen müsse, er habe entweder nicht verstanden werden wollen, oder es sei ihm die Sprache nicht hinlänglich zu Gebote gestanden; überdem war er ein heftiger Mensch und zu Extremen geneigt; schwankend zwischen Ebbe und Fluth, wie der Ocean [7]). Ja

---

[1]) Münscher, Dogmengeschichte, II, 2. S. 256.

[2]) De theol. dogm. IV. S. 224. de poen., 1, 76.

[3]) De th. dgm. Proleg. 2, 7.

[4]) Petavius animadv. in Epiphanium, S. 205. 244.

[5]) A. a. O. S. 110.

[6]) in Matthaeum, 20, 22. 19, 11. 16, 18. Z. B. an der letztgenannten Stelle: Portae inferi non praevalebunt adversus ecclesiam: quorum verborum sensus non videtur mihi esse quem omnes praeter Hilarium, quos legisse memini, autores putant; Comment. in ev. 1607. S. 352.

[7]) Adam: Calvin, S. 581. 614. 615. 626. 629.

man kam in den jansenistischen Streitigkeiten geradezu zu der Einsicht, das Ansehen des Augustin sei für die Kirche mehr schädlich, als nützlich gewesen. Brisacier endlich erklärte die alten Väter und Concilien geradezu für todte Regeln, die für die jetzt brennenden Kirchenfragen alle Anwendbarkeit verloren haben; nur noch dazu dienend, zu imponiren mit dem Scheine des Alterthums; oder vielmehr — wie sich Brisacier ausdrückt — Stricke, an denen man nicht Menschen, sondern Vieh anbindet [1]).

4) Das Merkwürdigste in dieser Richtung ist aber, daß es nach und nach Styl wird, statt von zweien von drei Erkenntnißquellen der Religion zu reden, indem man noch zu Schrift und Tradition die Kirche beifügt, weil ja ohne die gegenwärtige und lebendige Autorität dieser letzteren die althergebrachte Tradition so stumm bliebe, als die Schrift. So Valentia [2]) Petavius [3]) und andere. Diese Manipulation wird so vorsichtig ausgeführt, daß sie vollständig den Charakter des Selbstverständlichen trägt; und keineswegs blos die Jesuiten sind dabei betheiligt, sondern es wird je länger, je mehr kirchlicher Styl. Nirgends findet sich eine Protestation gegen das Ueberschreiten der symbolmäßigen Duplicität von Glaubensquellen; wohl aber setzt man das neue Verfahren bis zu einer Vermehrung in's Unbestimmte fort. Am weitesten geht hierin wohl Tournely, der nicht weniger als neun Quellen coordinirt, nemlich Schrift, Tradition, Kirche, Concilien, sedes apostolicae, Väter, orthodoxe Theologie, Vernunft, Philosophie und Geschichte [4]). Aber am schlauesten verfährt der Jesuit Haunold, der als regulae internae fidei folgende fünf aufführt: Schrift, Tradition, Kirche, Papst und Concilien. Diese fünf aber können wieder auf zwei reducirt werden. Wir hätten also richtig die symbolische Zweizahl. Aber Haunold substituirt nun plötzlich der Duplicität von Schrift und Tradition die andere von Wort Gottes, sei dasselbe geschrieben oder ungeschrieben, und kirchlicher Autorität [5]). Hiermit ist allerdings das zweite Princip der katholischen Lehre mit seinem wahren Namen genannt. „Kirche und Tradition bedeuten dasselbe" [6]).

5) Nur angedeutet kann hier werden, wie nach einer letzten Seite hin die Jesuiten erst die volle Consequenz des Traditionsprincips zum Ausdrucke brachten. Es betrifft dieses die Inspiration der Schrift, die bekanntlich von Seiten der jesuitischen Theologie auf ein so niederes Maaß, als nur immer möglich war, heruntergebracht wurde. Dies mußte nothwendig geschehen, wenn ja nach allgemeiner katholischer Vor-

[1]) Jansenisme confondu. II. S. 53.
[2]) A. a. O. S. 161. 162.
[3]) De theol. dogm. I. Proleg. 1, 7.
[4]) Compendiosae institutiones, I. S. 87.
[5]) Institutionum theologicarum libri IV. 1659. S. 275.
[6]) Baumgarten-Crusius: Dogmengeschichte, II. S. 842.

aussetzung ein wirklicher Befehl Gottes zu schreiben geleugnet, dagegen die Wurzel der Tradition in dem Befehle zu predigen, gefunden wird. Aliud est — sagt Bellarmin [1]) — aliquid facere, Deo suggerente et inspirante, aliud, eo aperte praecipiente. Hiernach fiel also das von vornenherein weg, was als impulsus ad scribendum in der protestantischen Dogmatik das erste Moment im Inspirationsbegriffe ausmacht. Daher die berüchtigten Sätze der Jesuiten Lessius und Hamel vom Jahr 1586; daher die auch bei nichtjesuitischen Autoren vorkommende [2]) Unterscheidung der Inspiration, die revelatio und assistentia zugleich, und der andern, die blos assistentia ist [3]). Aber die bedeutendste Frucht dieser freieren Ansichten über den Kanon liegt ohne Zweifel vor in Richard Simon's Einleitungswerken. Wiewohl für seine Person Priester des Oratoriums, theilt er doch mit den Jesuiten nicht blos ihr unbefangenes Verhältniß zu den Vätern [4]), sondern stimmt auch ihren laxeren Inspirationsansichten, gegenüber den Theologen von Douay und Löwen, vollkommen bei; ja er wußte das Princip der Jesuiten als das der sich recht verstehenden katholischen Kirche überhaupt aufzufassen. „Die Katholiken — sagt er [5]) —, welche überzeugt sind, daß ihre Religion nicht einzig vom Texte der Schrift abhängt, sondern ebenso sehr von der Tradition der Kirche, können keinen Anstoß daran nehmen, wenn sie sehen, daß die Ungunst der Zeiten und die Nachlässigkeit der Abschreiber die gleichen Veränderungen, wie bei den profanen Schriften, so auch bei den heiligen herbeigeführt hat. Nur befangene oder unwissende Protestanten können sich daran stoßen." Es war nicht blos das Bewußtsein, im schlimmsten Fall noch einen starken Rückhalt an der Tradition zu haben, was den kritischen Geist sicherer machte und kühner in seinen Forschungen, sondern es mußte geradezu, wenn doch der Schrift keine größere Reverenz, als der Tradition zukommen sollte, auch bei jener denjenigen Zufälligkeiten äußerlicher Veränderlichkeit Raum

---

[1]) 4, 3, 9.

[2]) Vgl. Beispiele bei Tholuck: deutsche Zeitschrift, 1850. S. 130.

[3]) Rudelbach: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1840, Hft. 2. S. 39.

[4]) In der histoire critique du vieux testament, 2, 2. (Ausgabe von 1680, S. 208.) führt er aus, daß alle Väter vor Hieronymus die Uebersetzung der LXX. durch Propheten entstanden sein ließen; er aber verwirft mit Hieronymus diese alte Tradition unbedenklich, spricht dann aber auch gelegentlich von Urtheilen des Hieronymus und Augustinus so geringschätzig, daß sogar Clericus ihm dafür eine Lection ertheilen zu müssen glaubt: sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du vieux testament, composée par Richard Simon, 1685. Vgl. S. 355—373.

[5]) Hist. crit. du vieux testam. 1, 1.

geschafft werden, die bei dieser ohne allen Zweifel statt hatten. Es ist zu günstig geurtheilt, wenn Baur sagt: „Die Tradition nicht im dogmatischen, sondern im rein historischen Sinne, frei gehalten von allen Bestimmungen, die sich nur im kirchlichen Interesse mit ihrem Begriff verknüpfen, ist das kritische Princip R. Simon's [1]." Denn daß es sich bei der Tradition um eine question du fait handle, das ist es, was Clericus erst seinem Gegner deutlich machen mußte [2]). Bei Richard Simon ist in vollem Maaße vorhanden, was sich eben im kirchlichen Interesse immer mit dem Begriffe der Tradition verknüpft, d. h. sowohl jene ausschließliche Berücksichtigung der kirchlichen Stimmen, jene durchgehende Ausbeutung der Tradition im conservativen Interesse, wie Baur selbst sie bei Simon nachgewiesen hat [3]), als auch die stillschweigende Auflösung der Coordination beider Lehrquellen zu Gunsten der Tradition. Auch durch die blose Ueberlieferung, ohne alle Schrift, hätte sich die christliche Religion erhalten können — meint er [4]). „Simon konnte sich die Schrift gar nicht ohne die sie bezeugende geschichtliche Tradition denken, die Schrift für sich selbst war ihm so gut, wie nichts [5])." Aecht katholisch ist dann auch der besondere Widerwille, den Simon gegen die protestantische Lehre vom testimonium Spiritus sancti an den Tag legt [6]). Das gerade Gegentheil des protestantischen Schriftprincips, und das letzte Wort aller jesuitischen Fortbildungen des Traditionsprincips spricht Richard Simon offen und rückhaltslos aus in der Stelle: l'écriture, soit qu'elle ait été corrompue, ou qu'elle ne l'ait point été, peut être citée comme un acte authentique, lorsqu'elle est renfermée dans les bornes, que nous avons marquées ci-dessus; c'est à dire, lorsqu'elle se trouve conforme à la doctrine de l'église [7]).

§. 9.

Zu neuen Vereinigungsversuchen hinsichtlich des Schriftprincips gab die Politik der französischen Krone gegenüber den Hugenotten Veranlassung, die später besonders vom Gallicanismus und seinem berühmtesten Vertreter, Bossuet, betrieben wurden,

---

[1]) Theologische Jahrbücher, 1850, S. 496. 497.
[2]) Vgl. sentiments, S. 36—61.
[3]) S. 499—502.
[4]) Histoire crit. du nouveau test. 14.
[5]) Baur, S. 498.
[6]) Baur, S. 497.
[7]) Hist. crit. du vieux test. 3, 22. S. 555. 556.

zuletzt aber nur die innere Unmöglichkeit der versuchten Union an's Licht stellten.

1) Energische Vertreter hatte das Schriftprincip in den Reformirten Frankreichs von Anfang an gefunden. Des Cardinals von Lothringen Behauptung, daß die Schrift, obwohl Fundamentalregel des Glaubens, doch nicht sich selbst erklären könne, sondern in der Kirche eine lebendige und untrügliche Auslegerin besitze, gab am 24. September 1561 zu Poissy zu einer glänzenden Rede Beza's gegen die Tradition Veranlassung; auch D'Espense gab damals zu, die Kirche könne keinen Anspruch darauf erheben, über der Schrift zu stehen [1]). Dann aber war es besonders Du Plessis-Mornay, der in seiner Schrift über das Abendmahl [2]) die Waffen der Gegner gegen sie selbst kehrte und mit seinen patristischen und scholastischen Citaten ein solches Entsetzen im Lager der Tradition verursachte, daß selbst vom Papst aus bittere Beschwerden über den frechen Calvinisten an den König gelangten. Damals mußte Du Perron sich den Cardinalshut erkaufen durch den Nachweis, daß der Hugenott an 500 Stellen gefälscht habe, welche Zahl der Kläger später freilich auf 61 ermäßigte. Aber man war nicht eher zufrieden, bis durch die charakterlose Politik des Königs dem Schriftprincipe auf der Conferenz zu Fontainebleau am 4. März 1600 eine totale Niederlage vermittelst allerhand Intriguen bereitet war. War so dem kirchlichen Decorum Genüge geschehen, so besann man sich nun doch auf eine gründlichere Abhülfe. So nahm die confessionelle Controverse sowohl im Allgemeinen, als auch besonders bezüglich des Traditionspunctes in Frankreich allmälig einen ganz eigenthümlichen Charakter an. Man ging darauf aus, durch Milderung und möglichst unschuldige Deutung des harten tridentinischen Buchstabens die Protestanten zu gewinnen. Der Ruhm, diese Bahn beschritten zu haben, gebührt dem Cardinal Richelieu, der auch, wenn er Muse gehabt hätte, gerade der Mann dafür gewesen wäre, den Plan in beachtenswerther Weise auszuführen. Glaubte er doch, es lasse sich, was Rechtfertigung, Heiligung, Glaube und diese Streitartikel betrifft, mit Leichtigkeit die Sache so stellen, daß alle Differenz verschwinde. Er ließ 1638 den Protestanten durch den Jesuiten Audebert vorschlagen, man werde ihnen in Betreff verschiedener Puncte Recht geben, die Macht des Papstes beschränken und sich, falls er der Vereinigung Hindernisse in den Weg lege, geradezu von ihm trennen. Als aber Amyrault zu schlau war, um in diese Falle zu gehen, gab Veronius auf des Cardinals Anregen sein scharfsinnig und ungemein liberal aussehendes Buch heraus [3]).

---

[1]) Soldan: Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Carl's IX. I. S. 501.
[2]) De l'institution du saint sacrement de l'eucharistie, 1598.
[3]) Regula fidei catholicae. Etwas verkürzt abgedruckt im thesaurus theologicus von Gautier, VII. S. III—LXIV.

Geschickt wußte er einen guten Theil der so anstößigen Traditionslehre zu verbergen hinter dem harmlos scheinenden Beweise, was Gott in seinem Worte geoffenbart habe, trete seinem ganzen Inhalte nach nur allmälig in das Bewußtsein der Kirche herein und werde stückweise von derselben bekannt und ausgesprochen. So wäre denn der ganze Inhalt der Heilslehre vom Apostolat, kein Titel davon aber nachträglich von der Kirche producirt: nihil esse de fide divina eorum omnium, quae novimus ex revelationibus factis post tempora apostolorum [1]. Wie wohl mußte es den Protestanten thun, zu hören, daß weder das decretum Gratian's, noch die Bullen der Päpste, noch die ganze Praxis der Kirche in's Gewicht fallen gegenüber der Autorität der Schrift [2]; daß z. B. der Satz: panem et vinum per consecrationem annihilari, keineswegs de fide sei [3]. Seinen Standpunct hat Veronius hierbei auf der äußersten Linken des Episkopalismus genommen. Er legt die tridentinischen Decrete und die professio tridentina zu Grunde und gibt ihnen eine so anständige Deutung, als er nur immer kann, indem er alle Voraussetzungen und Consequenzen des tridentiner Glaubens leugnet, wenn sie nicht ganz ausdrücklich ausgesprochen waren: nec oportet plus sapere, quam sapuit concilium [4]. Gegen Bellarmin behauptet er die Irrthumsfähigkeit des Papstes, welcher selbst da nicht judex supremus controversiarum ist, wo er ex cathedra redet [5]. Aus derselben Schule war dann auch der Priester des Oratoriums, Du Laureus, der, noch von Richelieu für das Unionswerk gewonnen und instruirt, dem Nachfolger seines Meisters, dem Cardinal Mazarin, ein Project vorlegte, wornach die Protestanten zu Conferenzen eingeladen, und auf diesen blos nach Anleitung der Schrift über die controversen Puncte discutirt werden sollte [6].

2) Gibt sich in solchen Vorschlägen schon hinlänglich der Gallicanismus ihrer Urheber kund, so war es dann später der beredteste Vertreter dieser auf lange Geschichte und Staatsrecht gegründeten eigenthümlichen Fraction des Katholicismus, der auch in der Polemik gegen die Protestanten ganz das leistete, was Richelieu projectirt hatte [7]. Kürzer hat kein katholischer Advocat den Traditionsstandpunct vertheidigt; und doch

[1] S. IV.
[2] S. IV—XIII.
[3] S. XLVIII.
[4] S. LXII.
[5] S. LVIII.
[6] Vgl. Hering: kirchliche Unionsversuche, I. S. 402.
[7] Bossuet: exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse, 1671. Besonders Capitel 18—22. Wir citiren die Ausgabe von 1686. Uebrigens gehören hierher auch einzelne Abschnitte von Bossuet's histoire des variations des églises protestantes, seine Conferenzen mit Claude, die avertissements aux protestants, und besonders sein oben genanntes Werk gegen Daillé.

haben wenige mehr Erfolg mit ihren Bemühungen erzielt. Bossuet hat besonders eine Schrift des Bischofs Camus von Beley benützt, der sich sehr Mühe gab, den Widerwillen der Protestanten gegen das tridentinische Concil und die Autorität der Tradition zu mildern [1]). Ganz in derselben Tendenz setzt nun auch Bossuet voraus, daß man über diesen Streitpunct nicht mehr viel Worte zu machen brauche, da gewiß die Reformirten selbst so vernünftig seien, die Nothwendigkeit der Tradition einzusehen [2]). Wer sollte das hohe Lied für ein kanonisches Buch halten, wenn die Kirche es ihm nicht gesagt hätte? Wo bleibt das testimonium Spiritus sancti beim Briefe Jacobi, wo der Nachweis apostolischer Authentie beim Briefe Judä [3])? Es kommt nur darauf an, daß sich die Gegner die Sache etwas menschlicher betrachten wollen [4]). Nur gewissenhaft, nur vorurtheilsfrei müssen sie sein, so werden sie finden, daß über sie selbst der Name der Kirche eine Gewalt ausübt, der man sich mit dem abstracten Schriftprincipe nicht so leicht erwehren kann. Sie sind auch gescheidt genug, um den dem Menschen eingeborenen horreur de la singularité zu würdigen [5]). Würden sie es nicht thun, so müßten sie alle Independenten werden; es würde unter ihnen so viele Religionen geben, als Pfarreien [6]). Darum sind sie gut synodal gesinnt, im Uebrigen aber nur von einem ungerechten Mißtrauen gegen die römische Kirche erfüllt, als gebrauche diese ihr Traditionsprincip zum Vorwande, neue Dogmen erfinden zu dürfen, die über die Schrift hinausgehen. Und doch unterwirft sich diese Kirche vollkommen der Schrift, ja sie hat ihr Traditionsprincip nur aufgestellt, um die willkürlichen Deutungen der Schrift zu hemmen. L'église n'invente rien de nouveau dans la doctrine; elle ne fait que suivre et déclarer la révélation divine [7]). L'église a fait tout ce qu'elle a pu pour se lier elle-même et pour s'ôter tous les moyens d'innover [8]). Nur die verkehrten Auslegungen, die diese Absichten der Kirche sich von allzu dienstfertigen Freunden derselben hat gefallen lassen müssen, konnte es verschulden, daß die Protestanten so lange im Unklaren darüber waren. Das war alles so schön und süß, daß der gute Turenne und andere adelige Hugenotten gar kein Bedenken mehr trugen, alsbald zur Mutterkirche zurückzukehren. Ja selbst Leibnitz ließ sich bestimmen, in die Nachfolge Calixt's zu treten und von den tridentinischen Anathemen aus einen Rückweg nach dem neutralen Boden der alten Glaubenseintracht zu bahnen [9]).

---

[1]) L'avoisinement des protestants vers l'église romaine, 1640.
[2]) Exposition S. 181.
[3]) S. 182. 183.
[4]) S. 187.
[5]) S. 189.
[6]) S. 191.
[7]) S. 184.
[8]) S. 188.
[9]) Gaß, II. S. 401. Vgl. auch den Brief Leibnitz's an Bossuet vom 11. December 1699 und die Antwort an Pirot.

Aber nicht alle Zeitgenossen waren so bereit, sich täuschen zu lassen. Reformirte Theologen, wie der allzeit schlagfertige Jurieu, Spanheim, La Bastide und der Erzbischof Waile deckten die Sophistereien des Buches schonungslos auf; ja die aufrichtigen Katholiken waren die ersten, die sich derlei Verschönerungen verbaten, wie der kunstsinnige Prälat sie an allen Enden des alten Glaubens anzubringen für gut fand. Zwar approbirte der Papst 1680 das Buch; aber schon vorher war die Sorbonne dagegen aufgestanden, und die Löwener Theologen erklärten es 1685 für anstößig und ärgerlich. Nur in Deutschland hielt man die Illusion noch eine Zeit lang hartnäckig fest. Zwischen den Jahren 1660 und 1690 waren daselbst von katholischer Seite fast blos irenische Schriften erschienen; auch hier machten sich die Gebrüder Walenburg zu schaffen und gaben ihren vormaligen Glaubensgenossen ohne Weiteres zu, das Nothwendige stehe alles in der Schrift geschrieben [1]); besonders aber waren es der Weihbischof Volusius von Mainz, der Augustiner Gibbon, ja selbst Jesuiten, wie Dez, Marcellus, Masenius, die recht brauchbare Dienste am Werke der Union leisteten. Grundsatz war: die Lutheraner und Reformirten seien zwar Ketzer, aber sehr leicht wieder zu gewinnen [2]). Der Apostat und „Friedenstrompeter" Prätorius brachte das Henotikon zum Vorschlage: die Schrift allein sei Norm und Richterin in Glaubenssachen, aber die im Sinne der katholischen Kirche verstandene Schrift; klar sei die Schrift ebenfalls, aber an sich, nicht für uns. An die Spitze der Unionsunterhandlungen mit den deutschen Lutheranern traten nun die geistlichen Kurfürsten, ferner Bossuet und Pelisson in Frankreich, Leibnitz und theilweise selbst Spener in Deutschland. Vornemlich aber war es der Abt von Lokkum, Molanus, der, von Bossuet's Argumenten ganz eingenommen, die Lösung der Controverse für sehr leicht zu bewerkstelligen hielt. Daß es Traditionen überhaupt gebe, sollten die Protestanten den Katholiken, daß keine neue Glaubensartikel aus der Tradition könnten geschöpft werden, sollten die Katholiken den Protestanten zugeben. Unter dieser Voraussetzung machte Molanus die große Concession, non solum ipsam scripturam sacram nos traditioni debere, sed et in articulis fundamentalibus genuinum et orthodoxum scripturae sensum [3]). Dafür gab man dann den Protestanten zu, es sollten die streitigen Parteien auf dem zu berufenden Convent blos an das Ansehen der heiligen Schrift gebunden sein; der Papst aber nur als Partei

---

[1]) De articulis fidei necessariis. Dagegen von protestantischer Seite die anonyme consideratio generalis 1666. Darauf wieder die Walenburge: discussio causarum separationis protestantium 1666. Vgl. besonders S. 7.

[2]) Vgl. Planck: Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an. 1831, S. 314. 315.

[3]) Cogitat. privat. super reunione Protest. 1782. S. 64.

erscheinen. Allein nun erwies sich die tridentiner Tradition als größter Stein des Anstoßes; dazu kam das nicht unbegründete Geschrei, das von Seiten der orthodoxen Epigonen gegen das Unionswerk erhoben ward. Vor allem aber hatte indessen die freundliche Bruderhand, die man in Frankreich den Protestanten reichte, und um deren Annahme es sich eben handelte, sich so urplötzlich in eine häßliche Tigerklaue verwandelt, daß selbst die deutschen Lutheraner nicht ohne eine gewisse Sympathie auf die verwüsteten Gemeinden Frankreichs hinblicken konnten. Der letzte stechende Treffer des Traditionsprincips war so frühzeitig ausgespielt worden, daß die Präliminarien, womit Bossuet das Spiel eröffnet hatte, nun keinen Sinn mehr hatten.

3) Uebrigens ging das Unionswerk nicht unter, ohne daß sich auch hier auf's Neue die innere Unmöglichkeit gezeigt hätte, das Schriftprincip mit irgend welcher Anerkennung der Tradition, sofern diese über das sich von selbst verstehende Maaß hinausgeht, in Einklang zu bringen. Schon in den Verhandlungen Bossuet's mit Molanus kam dies zu Tage. Nachdem dieser letztere es als einen großen Schritt zur Verständigung bezeichnet hatte, daß ja auch die Protestanten die fünf ersten ökumenischen Synoden recipiren, kam Bossuet mit der unabweisbaren Consequenz: „ob Christus verheißen habe, nur fünf Jahrhunderte hindurch und bei fünf Synoden unter den Seinigen zu sein“ [1]). — Noch deutlicher aber stellte sich die Unmöglichkeit des Versuchs heraus in dem Briefwechsel mit Leibnitz. Dieser erbittet sich am 11. December 1699 Auskunft über die allerdings sehr treffend formulirte Frage, ob das katholische Traditionsdogma auf der Voraussetzung einer dem apostolischen Zeitalter zu Theil gewordenen, über die Schrift hinausgehenden, vollständigen Offenbarung der Wahrheit beruhe, oder auf der Annahme neuer fortgehender Inspiration der Kirche. Im letzteren Falle, meint er, werden sich die erforderlichen Qualitäten eines solchen infallibeln Organs der Tradition sehr schwer bestimmen lassen; im ersteren trete der anderweitige Nothstand ein, daß sich thatsächlich nicht alle Traditionen der katholischen Kirche bis auf einen apostolischen Ursprung hinauf verfolgen lassen [2]). Klarer sind selten die inneren Schwierigkeiten ausgesprochen worden, denen die Traditionshypothese unterliegt. Natürlich bietet blos diejenige Auffassung der Tradition, wornach sie eine apostolische Reliquie ist, irgend eine Basis zur Verständigung mit dem Protestantismus. Dafür sprach sich nun auch Bossuet aus, um so mehr, als Leibnitz erklärt hatte, daß „die Nachgiebigeren“ unter den Protestanten den Gedanken plausibel fänden [3]). Dann aber wird aus der ganzen Controverse zuletzt eine rein historische Frage. Es

[1]) Hering, II. S. 267.

[2]) Hering, II. S. 281. 282.

[3]) Hering, II. S. 284.

handelt sich darum, vermittelst historischer Zeugnisse das Alter von gewissen Traditionen nachzuweisen. Es wird dann auch der tridentiner Synode nicht gestattet werden können, Bücher, die das Alterthum verworfen hat, zu kanonisiren. Am letzteren Puncte scheiterte schließlich das ganze Unionsunternehmen. Bossuet sah die Gleichheit der Dignität aller kanonischen Bücher als durch die Synode festgestellt an; Leibnitz machte darauf aufmerksam, daß kurz zuvor noch Cardinal Cajetan, daß ferner ein großer Theil der Kirchenväter die Apokryphen verworfen haben [1]). Beide sahen nach und nach das Fruchtlose ihrer Verhandlungen ein und begaben sich der Mühe, mit dem Grenzsteine der abendländischen Kirchen eine Sisyphusarbeit zu treiben. Kein besseres Schicksal hatten bald darauf die Bemühungen der Appellanten, zwischen gallicanischem und anglicanischem Episkopalismus Frieden zu schließen. Auch da fehlte es zwar weder von der einen, noch von der andern Seite an Concessionen. Gemeinsam war überdies das Traditionsprincip in Form der successio episcopalis. Allein die katholische Succession hat ihre tiefere Grundlage in der von den Bischöfen zu überliefernden dogmatischen Traditionssubstanz; die englische schwebt als rein kirchenrechtliches Postulat in der Luft. Mit dem Rücktritte des Erzbischofs Nailles von der Parthei der Appellanten scheiterten daher die wohlgemeintesten Bemühungen eines Dupin und Courayer gänzlich.

§. 10.

Im achtzehnten Jahrhundert findet das überlieferte Material fast blose Wiederholung, bis gegen das Ende dieses Zeitraums wie eine gegenseitige Annäherung der Confessionen überhaupt, so insonderheit eine Abschwächung des Gegensatzes von Schrift und Ueberlieferung eintritt, ohne daß jedoch der Begriff der Tradition dem Zurückgehen auf die Bibel oder dem um sich greifenden philosophischen Zeitbewußtsein zum Opfer gebracht worden wäre.

1) Die Wandlungen des protestantischen Schriftprincips im achtzehnten Jahrhundert sind schon öfters zur Sprache gebracht worden. Die Traditionsfrage aber wird meist noch in der alten Weise absolvirt. Die solideren Argumente faßt Pfaff gut zusammen [2]), indem er zeigt, wie die apostolischen Traditionen unter sich im Widerspruche stehen, wie falsche Traditionen bereits in alter Zeit in Umlauf gesetzt wurden, wie auch Ketzer ihre Traditionen hatten, dagegen die Kirchenväter auf die Schrift verwiesen. — Die gleichzeitige katholische Theologie beschränkt sich rein auf

---

[1]) Hering, II. S. 297–299.
[2]) De doctrina Christi, III. S. 130 ff.

Wiederholungen des gegebenen Stoffs, etwa mit Abzug einiger origineleren Bemerkungen des Franciscaners Boucat [1]), einiger von Tournely [2]) mit besonderer Klarheit dargelegten Puncte und des seltsamen Nachweises, den Opsträt [3]) aus der Analogie der menschlichen Sprache führte für die Möglichkeit, daß auch durch häufigen Gebrauch eine Tradition sich erhalten könne. In der Mitte des Jahrhunderts traten für die theoretische Begründung des Traditionsprincips mit eigenen Abhandlungen auf Benedict Bacchini, Hyacinth Tonti, Thaddäus Caluschi, Ansaldi, Polini, Honoratus a Santa Maria, Carl Moreau; besonders aber sind zu nennen der Cardinal Gotti, ein nach des heiligen Thomas Gedanken schreibender Dominicaner, der über manches, wie über die Wandelbarkeit der Traditionen, über den Unterschied der göttlichen von den menschlichen, besseres Licht gibt [4]); und der Augustiner Laurentius Berti [5]), der von Palläus, Rivet, Clericus, Germon wenigstens das gelernt hat, daß auch die Schriften der Väter und die Acten der Concilien interpolirt sein können [6]). Selbstständige Leistungen und eigenthümliche Anschauungen werden übrigens stets seltener auf diesem Gebiete. Besonders kurz wird unser Artikel abgefertigt von der großen Zahl derjenigen Dogmatiker, die sich an die Summe des heiligen Thomas halten und gewöhnlich nur zwischen der Lehre vom Glauben und von der Kirche einen Uebergangsartikel von der Tradition haben. So Daelman [7]) und Billouart, welcher letztere mit einem Conglomerat von patristischen Stellen die magere Kost, die er bietet, zu würzen strebt [8]); Gazzaniga, gleichfalls Dominicaner, zieht die beiden Complementärartikel von der Tradition und vom richterlichen Ansehen der Kirche geradezu in einen zusammen [9]). Im ganzen aber nahm die katholische Apologetik immer mehr den Charakter geistloser Compilation an; man wird nicht müde, die alten müden Worte fortzuschleppen; diese Beharrlichkeit der Geduld ist an einem Schmier [10]) und anderen das einzig Auffallende.

2) Einen neuen Anstoß gab 1746 der Controverse der Katholik Neller, indem er in einer anonym veröffentlichten kirchenrechtlichen Schrift die ganze Streitfrage als eine rein historische, als eine im

---

[1]) Theologia patrum scholastico-dogmatica. IV. 1736. S. 362—381.
[2]) Compendiosae institutiones, Ausgabe von 1731, I. S. 80 ff.
[3]) De locis theologicis, I. diss. 2 de traditione.
[4]) Theologia scholastico-dogmatica, I. 1750. S. 42. 43.
[5]) De theologicis disciplinis, II. 1765. S. 297—306.
[6]) S. 302.
[7]) Theologia seu observationes in summam Thomae IV. 1746. S. 133—147.
[8]) Summa summae Thomae sive compendium theologiae. III. 1765. S. 92—95. Summa Thomae sive cursus theologiae, VII. 1767. S. 186—204.
[9]) Praelectiones theologicae, III. 1765. Vgl. S. 211—412: de traditionibus et de fidei controversiarum judice.
[10]) Sacra theologia scholastico-polemico-practica. 1737.

Grunde unbedeutende quaestio facti bezeichnete [1]): ob nemlich noch Reste apostolischer Lehrüberlieferung nachzuweisen seien, oder nicht. Damit traf er nun aber ganz zusammen mit Just Henning Böhmer, der in dem Zeugnisse der apostolischen Gemeinden den ganzen Nerv des Traditionsargumentes liegen fand [2]). Es fragte sich jetzt nur noch, ob es ein solches gegeben habe. Aus der dogmatischen Controverse sollte eine rein historische werden. Aber im richtigen Gefühle davon, daß hiermit den Protestanten der letzte Triumph in der ganzen Sache gesichert war, erhoben sich besonders Zallwein, Gautier, Luydl, Riegger gegen diese Preisgabe des Palladiums. Der letztere namentlich stellte das ganze Problem wieder nachdrücklich als quaestio juris hin [3]). Gefördert ward übrigens auch jetzt das Verständniß des Streitpunctes nicht weiter. Das Verdienst, das sich beispielsweise Martin Gerbert von St. Blasien um die Traditionsfrage erwirbt, besteht blos in etwas leichterer Uebersicht der alten Argumente: Schrift könne nicht sein ohne Tradition; ohne Tradition hätten und verstünden wir die Schrift nicht; nicht schreiben sollten die Apostel; deßhalb ist es möglich, daß wir vieles glauben, was sie nicht aufgeschrieben haben [4]). Auch er beschäftigt sich viel mit der patristischen Partie des polemischen Materials. Diese nemlich hatte seit den Zeiten Daillé's und Basnage's manche Bereicherung erfahren. Hauptsächlich drehte sich der Streit um Irenäus, dessen Traditionslehre René Massuet commentirt hatte [5]). Gegen ihn ergriff das Wort Johann Franz Buddeus [6]), der die richtige Entdeckung machte, daß zu den Zeiten des Irenäus der Stand der ganzen Frage ein anderer war, als später. In ähnlichem Sinne erklärte E. Grabius den Irenäus. — Auch die apostolischen Väter wurden näher untersucht. Hier bestritt Ittig [7]) die Nachricht des Eusebius [8]), daß Ignatius schon die apostolischen Traditionen aufgeschrieben habe; Balthasar aber kam bei Gelegenheit der Untersuchung der Polykarp'schen Schriftlehre [9]) auf neuem Wege zu dem alten Resultate, daß sich traditiones ἄγραφοι gar nicht mehr nachweisen lassen. Die katholischen Dogmatiker freilich fuhren fort, die Mittel zur Herstellung dieses Nachweises anzugeben. So z. B. der Cisterzienser Bauer, einer der letzten bedeutenderen Vertreter

[1]) Principia juris ecclesiastici, 2, 9. 10.

[2]) De jure eccles. antiq. diss. 8. S. 446.

[3]) An detur traditio. Opuscula, 1773. S. 147—196.

[4]) Principia theologiae exegeticae. 1757. S. 185—218.

[5]) Irenaei opp. Ausgabe von 1734. II. diss. 3, 3. S. 101—106.

[6]) In der Vorrede zu seiner Ausgabe von Glaß' philologia sacra. 1725.

[7]) Hist. eccles. sect. 2, 3.

[8]) K.-G. 3, 36.

[9]) Doctrina Polycarpi de scriptura sacra exposita.

der althergebrachten katholischen Theologie [1]). Er faßt in ausführlichster und bestimmtester Weise jene Kriterien der Tradition zusammen, wie sie besonders durch Bellarmin ausgebildet worden und seither von einer Dogmatik in die andere übergegangen waren [2]). Die erste Stelle nimmt auch hier der alte Maaßstab des Augustin [3]) ein: quod universa tenet ecclesia, sive doctrina sit, sive praxis, sive conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi autoritate apostolica traditum rectissime creditur. So die Grundsätze über Ketzer- und Kindertaufe, die Jungfräulichkeit der Maria, die Sacramente. Das zweite Merkmal lautet: si quod fidei dogma aut praxin patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt, hujusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen sacris libris vel plane non, vel saltem non clare habetur, id nimirum per divinam traditionem habet ecclessia; z. B. Zahl der kanonischen Schriften, Heiligen- und Reliquiencultus, Gebete für Todte, Zweck der Höllenfahrt Christi. Drittens: quidquam est nunc in ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex divina traditione necessario derivatum est; wie die Vollmacht, Ehen zu annulliren, von Eiden und Gelübden zu entbinden und Aehnliches. Endlich si viri ecclesiastici sive in concilio oecumenico congregati, sive seorsim scribentes, aliquod dogma vel unamquamque consuetudinem uno ore ac diserte testantur ex traditione divina haberi, sine dubio certum argumentum est, uti ita esse credamus. Dann wird wieder gekämpft mit allen möglichen Einwendungen der Exegese, Patristik, Philosophie; kurz es wird noch einmal die alte scholastische Methode in ehrenwerther Weise vertreten.

3) Zu gleicher Zeit, als das formale Princip des Katholicismus von seiner materiellen Härtigkeit zu verlieren anfing, war auch das protestantische Schriftdogma auf einem äußerst kritischen Puncte seiner Entwicklung angelangt. Bauer hatte es noch mit Protestanten zu thun, die, wie Schubert, Töllner, Hegelmaier, das Schriftprincip mordicus vertheidigten [4]). Nach und nach aber traten hier rückgängige Bewegungen ein, deren allgemeiner Verlauf bekannt genug ist und nicht hierher gehört. Wir sind keineswegs gemeint, dieselben sammt und sonders zu verurtheilen. Denn es wurde namentlich die Stellung des Protestantismus zur altkirchlichen Traditionstheorie im Interesse der historischen Wahrheit modificirt.

---

[1]) Theologia universalis, I. 1786. S. 755—1072.

[2]) S. 803—812.

[3]) De bapt. 4, 24.

[4]) Theolog. univers. I, S. 768. — Als Muster, wie man auch jetzt noch über Tradition in der früheren Manier reden konnte, vgl. Morus: epitome theol. christ. 1799. S. 37.

Die Frage, ob die alten Väter in der Traditionscontroverse auf protestantischer oder auf katholischer Seite stehen, war schon von Chemnitz in ziemlich befangener Weise gelöst worden. Mit großer Eintönigkeit lassen sich bei ihm in chronologischer Folge die Väter vernehmen, um die schon zuvor fertigen Kategorien zu füllen. Alle die unzähligen polemischen Erörterungen, die seither statt gehabt hatten, bezogen sich einem guten Theile nach auf diesen Punct. Lange hatten die Protestanten sich nicht überwinden können, zuzugestehen, daß ein Irenäus und Tertullian, theilweise auch ein Augustin über die Bedeutung der Tradition anders sollten gedacht haben, als Luther und Calvin. Allmälig aber greift doch eine unbefangenere Betrachtungsweise auch auf protestantischem Gebiete Platz. Hauptsächlich ist es Johann Georg Rosenmüller [1]), der in dieser Epoche eine freiere Stellung gegenüber dem Traditionsgedanken herbeiführen half. Doch auch diesmal kam man nicht vom Irrthume zurück, ohne in Gefahr zu sein, einem entgegengesetzten sich zu nähern. Eine Unsicherheit in der Anwendung der älteren Bestimmungen der Orthodoxie verräth sich schon darin, wenn Canz in dem Glauben an die Inspiration des Buches Nehemia eine göttlich zu verehrende Tradition findet [2]). Allerdings war es noch ganz richtig gedacht, wenn seit Griesbach das Urtheil allgemein wurde, wornach die Kritik des biblischen Textes sich zuletzt an die Tradition halten und bei Herstellung des ältesten Textes beruhigen müsse, den man beim Zurückgehen auf die denselben mit sich führende Tradition erreichen könne. Aber man ging gern über diese blos historische Bedeutung der Tradition hinaus und gefiel sich in möglichst freisinnig und unbefangen lautenden Concessionen. Mosheim hatte blos gesagt: „der Protestant muß und kann etwas nachgeben und wird nicht verlieren, wenn er den Katholiken die Tradition zum Theil brauchen läßt“ [3]). Aber nun meint Döderlein: quidquid apud multos invenitur in illa antiquitate rerum christianarum, quidquid consonum, id traditum ab apostolis vere tenemus atque reveremur [4]) — ein Satz, der ebensogut katholisch ist, als er zu schriftwidrigen und antiprotestantischen Consequenzen führt, wenn er schärfer befolgt wird, als dies zu den Zeiten des herrschenden Rationalismus und Supranaturalismus geschehen konnte. So bahnte sich auf's Neue eine gegenseitige Annäherung zwischen beiden Kirchen an; diesmal veranlaßt durch den beiden gemeinsamen Latitudinarismus der Doctrin. Auch Laien geben in der Sache Vota ab, dahin lautend, im Streite der Schrift- und der Traditionskirche bringe der Ungelehrte es nicht weiter, als bis zu der Verlegenheit, wem er seinen Beifall geben solle [5]).

[1]) De usu traditionis in theologia, 1786.
[2]) Compend. theol. purioris, 1761. S. 109.
[3]) Streittheologie, 1763. I. S. 277.
[4]) Instit. theol. christ. I. S. 182 der ersten Ausgabe von 1780.
[5]) Gedanken von der Trennung der Christen. I. S. 99.

4) Die Jesuiten hatten, wie wir sahen, bedeutend vorgearbeitet, um die Dogmatik von der Rücksicht auf das Alterthum, an die sie gebunden gewesen war, zu befreien. Mehr und mehr gewann der historische Gesichtspunct die Oberhand über den dogmatischen. Dafür hatten die Jesuiten freilich die Tradition, die sie in der einen Form abschwächten, in einer andern, in der der fortlaufenden Inspiration der Hierarchie, um so fester gegründet. Mit der Aufhebung des Ordens, mit der Thronbesteigung Joseph's schien nun auch diese Säule der Traditionskirche gebrochen; das hierarchische Kirchensystem war vom Glauben der Völker verlassen; die katholischen Theologen sahen sich nach anderen Stützen ihrer Dogmen um; es kommt eine Zeit, in der die philosophischen Systeme der Gegenwart ihren deutlichen Wiederhall selbst in der katholischen Dogmatik finden. Die in Deutschland seit den Josephinischen und Febronianischen Tagen auftretenden Dogmatiker verlassen alle mehr oder minder die alte scholastische Heerstraße und suchen von irgend einem Centralbegriffe aus das System zu gestalten, wobei dann der Platz, der der Tradition angewiesen wird, mannigfach variirt; auch fehlt es nicht an Annäherungen an das Schriftprincip [1]). Aber jetzt erst zeigt sich die Zähigkeit, die dieser Begriff einmal als allgemeinstes Bindemittel des dogmatischen Materials erlangt hat. Auch die freisinnigsten Dogmatiker können seiner nicht entrathen. Nur sehr wenige fassen ihn vorwiegend von der historischen Seite auf, geschweige denn, daß einer ihn ganz fallen ließe. Im Ganzen hat die Traditionstheologie ihren allgemeinen Standpunct bewahrt, so sehr sie auch im Einzelnen sich zu Concessionen herbei ließ; zu einem derartigen fundamentalen Gegensatze, wie er innerhalb des protestantischen Lagers in jenen Tagen sich bildete, ist es auf katholischer Seite nicht gekommen. Die hier in Betracht zu ziehenden Dogmatiker blieben trotz aller philosophischen Experimente doch gut katholisch [2]). Ihre von mannigfachen Ausgangspuncten fortschreitenden Versuche, dem Material der katholischen Dogmatik eine neue Gestalt zu geben, kommen doch gewöhnlich sicher an bei dem Traditionsprincipe nicht blos, sondern auch bei seinem positiven Gehalte, der Autorität der Lehrkirche. Als Beispiel dient gleich eines der frühesten Bücher dieser Richtung, die Dogmatik von Gmeiner [3]). Seinen Ausgangspunct bildet der Begriff der Offenbarung; Urkunde über die Offenbarung ist die Schrift; diese aber ist dunkel; auch haben die Apostel, die im Besitze der ganzen Heilswahrheit allerdings waren, nicht alles aufgeschrieben. Um so nothwendiger erscheint die Tradition. Von dieser wird ganz flüchtig gesprochen, um dann sogleich zu dem wahren Kerne derselben überzugehen; so vollendet sich

[1]) Vgl. Hering, II. S. 387—421.
[2]) Vgl. Marheinecke: System II. S. 51.
[3]) Specimen theologiae dogmaticae. 1783.

der ganze Gedankenfortschritt in dem Artikel de ecclesia ut supremo controversiarum in rebus revelatis judice [1]). Es ist nun freilich wahr, daß man damals die Unfehlbarkeit dieses judex supremus hier und da in Abrede gestellt hat [2]); es ist wahr, daß die Bibel damals eine ganz andere Rolle spielte, als in der früheren Scholastik, und daß die Tradition oft nur als ein ziemlich untergeordneter Anhang der Schriftlehre, als eine blos subsidiarische Erkenntnißquelle behandelt wurde; aber diejenigen Dogmatiker, an deren Namen sich jenes Streben nach organischer Einheit und Gliederung des Stoffes vornemlich knüpft, wie Stattler, Wiest, Klüpfel, Schwarz, Zimmer, bewahren doch alle eine bemerkenswerthe Haltung in den Principienfragen. Die genannten stellen zugleich den Reflex der verschiedenen Phasen des philosophischen Zeitbewußtseins dar. Währerd Stattler noch zu Wolf's Schule zählt, ist Schwarz Kantianer, und zeigt Patrik Benedict Zimmer Einflüsse von Seiten verschiedener, in rascher Folge sich ablösender Systeme, besonders der Schelling'schen. Ihnen allen gemein ist die größere Milde gegenüber dem Protestantismus. Stattler beweist sogar, daß ein Protestant um seiner Verwerfung der Tradition willen noch nicht der Verdammniß anheim falle [3]); nichts desto weniger ist sein Begriff von kirchlicher Unfehlbarkeit ein sehr positiver. Der Cisterzienser Stephan Wiest [4]) will auch gegenüber den Protestanten nicht gerade auf die Unfehlbarkeit der Kirche recurriren, sondern argumentirt mit historischen Thatsachen [5]), z. B. aus den Concessionen des Hugo Grotius [6]). Als Resultat aber ergibt sich, daß die blos auf die Schrift gestützte Religion nicht die wahre Religion Jesu sein könne [7]). Aehnlich steht es bei dem Augustiner Klüpfel [8]). Bei Schwarz tritt die Tradition als ein Mittel auf, das Jesus gewählt hat, um seine Religion unverfälscht zu erhalten [9]), die kirchliche Unfehlbarkeit wird in einem besonderen Anhange [10]) als Princip, darauf die ganze Architektur ruht, sehr betont [11]) und philosophisch bewiesen [12]). Zimmer [13]) endlich geht wieder aus von der

[1]) I. S. 44—48.
[2]) Karl zum M . . . Ueber die kirchliche Unfehlbarkeit, 1786. — (Blau:) kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit, 1791. — (Werkmeister:) Thomas Freykirch, 1792.
[3]) De locis thıoogicis, 1775. S. 120.
[4]) Vgl. besonde s inst. theol. III. 1786. S. 133—289.
[5]) Instit. th o. I. 1782. S. 101. 102.
[6]) S. 96. 97.
[7]) III. S. 253.
[8]) Instit. theol. dogm. I. 1789. S. 92 ff.
[9]) Handbuch der christlichen Religion. Aufl. 2. 1797. I. S. 184.
[10]) III. S. 339—355.
[11]) S. 340.
[12]) I. S. 203. III. S. 335.
[13]) Veritas christianae religionis, II. 1790. S. 51—98. 267—287.

quaestio facti [1]), die er durch patristische Citate zu lösen sucht. Es wird bewiesen, daß die Väter als testes intermedii die Wahrheit weder corrumpiren konnten, noch wollten [2]); schließlich aber langt auch Zimmer wieder an bei dem perpetuum magisterium et sacrum judicium, das Macht hat, alle Defecte der historischen Kenntniß zu ergänzen [3]).

5) Einer der unermüdlichsten, auch endlose Wiederholungen nicht scheuenden Verfechter des damaligen katholischen Reformationsgedankens ist wohl Galura [4]). Er zeigt recht deutlich sowohl den biblischen Zug der ganzen Richtung im Allgemeinen, als auch ihr schließliches Hangenbleiben im Traditionsnetze. Menschen dürfen die Religion nicht machen; daher muß man auf die Bibel zurückgehen und den Grundgedanken der biblischen Lehre zu erforschen suchen. Als solcher stellt sich die Idee vom Reiche Gottes dar [5]). Urkunde dieses Reiches ist die Bibel; kein anderes Buch ihr gleich [6]). Daher der ganze Entwurf einer geläuterten katholischen Dogmatik, wie ihn nun Galura bietet, den Charakter einer biblischen Theologie trägt. Plötzlich aber zeigt es sich, daß die älteste Quelle der kirchlichen Lehre doch die Tradition ist [7]), die durch die nachmaligen Schriften der Apostel keineswegs abrogirte [8]), „von Anfang mündlich fortgepflanzte, überall immer und von allen geglaubte Lehre von dem, was Gott geoffenbart hat; das mündlich fortgepflanzte Evangelium vom Reiche Gottes [9])." Der concrete Gehalt der Galura'schen Traditionsidee ist die Synodalautorität; wie dies überhaupt stehend wird sowohl bei den Theologen der eigentlich rationalisirenden, als auch der späteren sog. Wessenberg'schen Richtung. Wessenberg selbst hat in dem Sinne die Geschichte der Concilien von Constanz, Basel und Trident beschrieben [10]) und hier eine Auffassung der Tradition zu restauriren versucht, die derjenigen der tridentiner Väter allerdings verwandter ist, als den modern idealisirenden oder curialistischen Theorien. Er nimmt zum protestantischen Schriftprincipe eine Stellung ein, die der des Carmeliters Marinier sehr nahe kömmt: „nur dem Unverstand und den Künsten der Theologen ist es zuzuschreiben, daß das Ansehen der Ueberlieferung im Vergleiche mit der Schrift angefochten worden ist; die

---

[1]) S. 52.
[2]) S. 99—114.
[3]) S. 153.
[4]) Dissertatio dogmatica de traditione, 1790.
[5]) Neueste Theologie des Christenthums, ein Plan zur Reform der Theologie 1800. I. S. 8—10.
[6]) S. 68.
[7]) V. S. 85.
[8]) S. 91.
[9]) V. S. 89.
[10]) Die großen Kirchenversammlungen des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts. 1840.

Schrift ist selbst nichts anderes, als Ueberlieferung" [1]), d. h. sie gehört zu der großen Summe dessen, „was zu allen Zeiten und allerorten einstimmig von der Gesammtheit der rechtmäßig bestellten Lehrer, dem kirchlichen Lehrkörper, als Christi Lehre überliefert worden ist [2])." — Aber damals hatte sich bereits eine lebenskräftigere Theologie gebildet, die nicht mehr nach allerhand schwächlichen Versuchen, dem Zeitgeiste gerecht zu werden, endlich blos zu Repristinationen des Dagewesenen griff, sondern auf der, von den Jesuiten eröffneten Bahn der Weiterbildung des Dogma's im ächten Sinne des römischen Systems fortschritt. Ehe wir dieselbe übrigens charakterisiren, erfordert die protestantische Theologie unsere Aufmerksamkeit, insofern es sich nun in positivster Weise zeigen sollte, daß an ihr die geschilderte rastlose Arbeit der katholischen Dogmatiker keineswegs verloren war.

§. 11.

Das bedeutendste Attentat auf das protestantische Schriftprincip ging von katholisirenden Neigungen innerhalb des Protestantismus selbst aus; während aber in England dieser traditionsfreundliche Puseyismus seine letzten Consequenzen auch im Leben entfaltete, ist man in Deutschland bei gelehrtem Lanzenbrechen für die Idee der Traditionskirche und bei schüchternem Experimentiren auf praktischem Gebiete stehen geblieben.

1) Dreimal innerhalb der drei protestantischen Jahrhunderte wurde über die in Rede stehende Differenz eine Verständigung angestrebt. Zuerst, in den Tagen Cassander's, reichte der Katholicismus die Hand des Friedens; aber die evangelischen Theologen besannen sich und verharrten in der Sonderung. Das zweitemal war das unionistische Interesse ziemlich gleich vertheilt zwischen Katholiken, wie Bossuet, und Protestanten, wie Leibnitz; aber die entschiedeneren Vertreter beider Systeme machen das Project in Rauch aufgehen. Das drittemal ergreifen verlorene Söhne des Protestantismus die Initiative, indem sie, an ihrem Schriftprincipe verzweifelnd, die Hände nach der Traditionskirche ausstrecken; allein jetzt bietet diese den Hülfesuchenden keine Concessionen mehr an; nur völlige Apostaten finden Aufnahme. Wir haben dieses letzte Stadium der Controverse noch zu beschreiben. Es lag in der Natur der Sache, daß das Traditionsprincip vor allem in der englischen Hochkirche den Punct finden mußte, von wo aus der Versuch, des gesammten Protestantismus sich wieder zu bemächtigen, in's Werk zu setzen war. Diese Kirche hatte ein

[1]) I. S. 62.
[2]) S. 63. 64.

wesentliches Stück katholischer Tradition beibehalten in der Handauflegung, die bekanntlich keineswegs blos symbolischer Natur ist, sondern die eigenthümliche Qualification zum geistlichen Amte vermittelt; dabei wird aller Werth darauf gelegt, daß diese Vermittlung continua successione bis auf die Apostel zurückreicht. Hiermit ist aber trotz des sechsten der 39 Artikel die römische Traditionstheorie in einer ihrer concretesten Gestaltungen anerkannt. Die Aristokratie des Episkopats ist nun einmal mit dem innersten Wesen des Katholicismus verwachsen; sie ist hervorgegangen aus einem Gedanken, der die Substanz aller Traditionsargumente ausmacht d. h. aus einem Begriffe der Kirche, welcher die jeweilige Erscheinung mit der Idee selbst identisch setzt [1]). So ist die englische Kirche nach dieser Seite hin nie aus dem Katholicismus herausgekommen. „Daher das immerwährende Schwanken, die beständige Unruhe, das stete hin und her Taumeln zwischen der Scylla des Katholicismus und der Charybdis des Protestantismus“ [2]); daher die beständige Koketterie der Staatskirche mit Rom. Vereinigung des Schriftprincips mit dem Traditionsstandpuncte war seit Jakob I. das Ziel des Anglicanismus; und seit den Zeiten des Erzbischofs Bancroft gibt es keinen bedeutenderen Advocaten des Anglicanismus, der nicht auch das mehr oder weniger selbstständige Ansehen der Tradition behauptet hätte [3]). Besonders ist es das kirchliche Alterthum, in welchem die Tradition, wie sie von der Hochkirche verehrt wird, verkörpert erscheint. In keinem Stücke sind die Söhne der englischen Hochkirche so einig, als wenn es darauf ankommt, sich des Vorwurfs einer Trennung von der alten Kirche zu erwehren. Die Wahlverwandtschaft zwischen Oxford und Rom datirt mithin nicht erst von den Tagen Newman's und Pusey's; sie ist viel älter und spricht sich anschaulich genug aus in einem Vorschlage, den vor vierzig Jahren Samuel Wix über eine, auf dem Wege synodaler Verständigung herbeizuführende Vereinigung der Kirchen von Rom und England machte [4]). Diese Manipulation sei um so leichter auszuführen, als die anglicanische Kirche keineswegs abgefallen sei von der alten Tradition, während eine Union der Hochkirche mit den anderen christlichen Confessionen durch den Umstand unmöglich gemacht werde, daß die Autorität der Lehrer dieser Confessionen nicht in ununterbrochener Reihenfolge von Jesu Christo und seinen Aposteln hergeleitet werden kann; d. h. das Dogma von der Tradition ist es, das die englische Kirche mit der katholischen ebenso sehr verbindet, als von der protestantischen trennt. Was man nun neuerdings Puseyismus oder Anglo-

[1]) Vgl. Fock in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart, 1844. S. 746.
[2]) Fock, S. 747.
[3]) Vgl. Betrachtungen über den Protestantismus, 1826. S. 211—214.
[4]) **Reflections concerning the expediency of a council of the church of England etc. 1818.**
[5]) S. 30. 79. 91. 92.

katholicismus genannt hat, ist nichts anderes, als der einseitige Ausdruck der dem Katholicismus zugewendeten Seite der englischen Kirche. Keble, Pusey, Newman sind nur Sprachorgane eines dem Anglicanismus wesentlich integrirenden Hauptmomentes, das in jenen Männern eine neue und energische Manifestation seines Daseins gefunden hat. Und zwar erfolgte diese Manifestation gerade in dem Augenblicke, wo auch die andere Seite, die von den Whigs unterstützte sogenannte evangelische Partei bedeutenden Progreß zu machen anfing. Der Zeitpunct, wo der englischen Staatskirche ein lebendigeres Selbstbewußtsein aufging, rief den alten, ihr seit ihrer Geburt anhaftenden Zwiespalt wieder mächtig hervor. Seit 1833 begann daher die Oxforder Theologie ihr Werk, die staatskirchliche Praxis zum katholischen Kirchenbegriff zurück zu führen, als dessen Hauptmerkmal die seit der Apostel Zeit nicht unterbrochene Fortsetzung des Episkopates galt. Man strebte mit vollem Bewußtsein eine höhere Einheit der confessionellen Gegensätze an. Herzustellen hoffte man diese Union durch das Princip, daß zwar die heilige Schrift allerdings eine specifische Autorität in Glaubenssachen besitze, ihre Auslegung aber schon in der ältesten Kirche in einer für alle Zeiten feststehenden und normativen Weise geschehen sei. Dies die sogenannte primitive Tradition, mit deren Behauptung die Puseiten ihre Demonstrationen eröffneten[1]). War nun aber dieser Ansicht zufolge einmal der heilsnothwendige Theil des Schriftinhaltes schon den ältesten Kirchenvätern geoffenbart, so war damit das Walten des Geistes auch außerhalb der Schrift in einer Weise anerkannt, daß man keinen Grund absehen konnte, weßhalb die Fortentwicklung dieser vom Geiste geleiteten Kirche als hinter der patristischen Epoche sistirt gedacht werden müsse. Letzte Consequenz war daher der Einzug der puseyitischen Theologie in die katholische Kirche, wie derselbe seit 1845 in großartiger, die unaufrichtige Lauheit deutscher Halbbrüder beschämenden Weise statt hatte.

2) Vorher erschien jedoch ein standard-work der Oxforder Theologie, das noch einmal den Versuch machte, zwischen Schrift- und Traditionskirchenthum einen eigenen Standpunct einzunehmen. Es war der geistvollste Sprecher des Anglokatholicismus, Dr. Newman, der eine sehr eingehende Untersuchung des Traditionsprincips unternahm[2]). Zwar will er sein Wohlgefallen an diesem Dogma von vornen herein nicht verhehlen (a beautiful theory!), vertheidigt dasselbe auch gegen mancherlei Einwendungen, weist nach, daß ja doch jede Gesellschaft, sogar der englische Staat, Rechte und Gebräuche besitze, die nirgends geschrieben stehen;

[1]) Keble: on primitive tradition.

[2]) Lectures on the prophetical office of the church, viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism. 1837. S. 37 ff. der zweiten Ausgabe von 1838.

doch kann er noch nicht einsehen, daß diese Autorität der Tradition gerade in Bezug auf diejenigen Sätze Stich halte, für welche sie von der tridentiner Theologie geltend gemacht wurde. Gerade aus der altkirchlichen Tradition beweist er die Richtigkeit der römischen. Sehr gut deckt er namentlich die Unaufrichtigkeit auf, womit katholische Theologen dem Begriffe der Tradition den der Kirche unterschieben und die letztere zur Richterin sowohl der Tradition, als der Schrift machen. Den „populären" Protestantismus aber, der mit seinem Schriftprincipe ganz auf den Boden der Secte tritt, hält er für völlig verloren, da derselbe doch nicht blos die Schrift selbst, sondern auch die Lehre von ihrer Kanonicität durch Tradition empfangen hat. Die große Masse der Protestanten glaube an die Göttlichkeit der Schrift genau auf denselben Grund hin, auf welchen die Katholiken sich verlassen zu Gunsten ihres Systems, weil man sie nemlich so gelehrt hat. Nun kann uns aber — und mit diesem Wendepunct verläßt der Verfasser das protestantische Terrain völlig — dieselbe Stimme, die uns von der Göttlichkeit der Schrift versichert, auch möglicherweise noch andere Glaubensartikel zuführen. Daher der puseyitische Grundsatz, daß erst mit der Tradition, als der „Auslegerin und Bewahrerin", verbunden die Schrift als Glaubensquelle anzuerkennen ist; eine Coordination, die sich keineswegs blos auf liturgische und disciplinarische, sondern auch auf exegetische und dogmatische Bestimmungen bezieht. Der aber diese Tradition handhabt, das ist der Episkopat [1]).

So stellte denn der famose neunzigste tract, in dem die ganze Richtung ihr offenstes Bekenntniß erreichte, den Satz auf, daß nur die Kirche die Schrift auslege, und zwar thue sie dies nach der Tradition der Kirchenväter. Von hier kam man dann auf die Autorität der allgemeinen Concilien, auf das Tridentinum und in den reellen Katholicismus hinein. — Bekanntlich hat die englische Theologie in der Widerlegung des puseyitischen Traditionsgrundsatzes wenig Glück gehabt. Man verlegte sich mehr auf Adressen und Petitionen, als auf gründliche Untersuchung des controversen Punctes. Auch der College Pusey's und Newman's, Palmer, der sich erst spät von seinen consequenteren Freunden trennte, spricht in seinem „Tractat von der Kirche" [2]) den Satz aus, es sei mit Verwerfung der Tradition die Authentie der kanonischen Bücher, die größtentheils auf jener beruhe, selbst gefährdet. Den an Gelehrsamkeit überlegenen Gegnern gegenüber suchte zwar Shuttleworth, gleichfalls Professor in Oxford, das Schriftprincip zu retten [3]); Newman aber schritt im folgenden Jahre zur rückhaltslosen Anerkennung des ganzen Traditions-

---

[1]) Vgl. Lechler in den Studien und Kritiken 1841, S. 1037—1058.
[2]) II. 3, 1. S. 20.
[3]) Not tradition, but scripture. 1839.

princips weiter [1]). Ostium apertum est! — rief da triumphirend Perrone aus — cetera Deo opitulante exinde procedent [2])! Diese Weissagung ging in Erfüllung, ungeachtet der sehr anerkennenswerthen Anstrengungen, die, um das Schriftprincip gegenüber der Tradition festzustellen, gemacht wurden von Biber [3]); derselbe sucht nicht blos die Sufficienz der Schrift von neuen Seiten her festzustellen [4]), sondern hat auch namentlich auf die vagen Bestimmungen über das Wesen der Tradition, namentlich aber über die Ausdehnung ihrer Autorität gebührend aufmerksam gemacht [5]). Nichtsdestoweniger ist in der anglicanischen Theologie das Traditionsprincip selbst keineswegs aufgegeben worden, auch nachdem der Puseyismus durch Enthüllung seiner Consequenzen in Mißcredit gefallen war. Es ging noch eine geraume Zeit lang mit den theologischen Studien so weiter, wie vor achtzehn Jahren schon Lechler dieselben charakterisirt hat: „man liest die Väter, bemüht sich, recht unbefangen sich in ihre Anschauungen, ihre Denkweise zu vertiefen, geht in Beziehung auf allegorische Exegese bei ihnen in die Schule und nimmt ihre mystische Anschauung der Natur mit Freuden an, wornach Symbole der heiligen Geschichten und Lehren überall in der Natur gefunden werden [6]).“ Es ist nur ein halbirter Puseyismus, wenn Blunt, Professor in Cambridge, noch neuerdings an die Stelle der durch Calixt berühmt gewordenen fünf ersten Jahrhunderte die drei ersten mit kanonischer Autorität zu setzen unternahm [7]) — ohne freilich seinen Zeitgenossen mehr mit jenem an den Puseyiten bewunderten Scheine von Tiefsinn und Gelehrsamkeit imponiren zu können [8]).

3) Gehen wir nun zu dem schwächeren Abbilde über, das dem englischen Puseyismus in Deutschland zur Seite tritt, so ist vor allem nicht zu verkennen, daß die Genesis desselben in Deutschland eine selbstständige, zunächst aller bewußten katholischen Tendenzen ledige ist. Bekanntlich sind es vielmehr die Vertreter der sogenannten deutschen Aufklärung, an denen der deutsche Puseyismus für seine Apologien der Tradition einen Anschließungspunct fand; wie z. B. Wieland, der die Protestanten bedauerte, daß sie für ihre Lehre keine bessere Stütze besitzen, als die so viel gedeutete Schrift [9]). Daß es aber gerade Lessing widerfahren mußte, unter die testes veritatis für das Traditionsprincip aufgenommen zu werden [10]),

---

1) Vgl. den Tractat the church of the fathers, 1840.
2) Prael. IX. S. 277.
3) The standard of Catholicity 1840.
4) S. 194 ff.
5) S. 141.
6) Studien und Kritiken, 1841. S. 1045. 1046.
7) On the right use of the early fathers, 1857.
8) The quarterly review, 1858, Nro 207. S. 167. 168.
9) Merkur, 1788: über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen.
10) Perrone, VIII. S. 15.

kommt auf Rechnung eines gewissen Mangels an wirklicher religiöser Ueberzeugung, an gebildetem theologischem Charakter. Alles, was er für die Tradition und gegen die Schrift geschrieben hat, sowohl die „nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage," als auch die übrigen, bei Schwarz [1]) verzeichneten Schriften, die hierhin einschlagen, legen hiefür Zeugniß ab. Bei Schwarz findet sich auch eine zusammenfassende Darstellung des Antheils, den Lessing an unserer Controverse genommen hat [2]). Aber selbst hier tritt klar zu Tage, daß wir es mehr zu thun haben mit schriftstellerischer Eitelkeit, die den Ruhm erstrebt, den kopflosen Protestantismus der Hamburger und anderer Pastoren in tausend Verlegenheiten gesetzt zu haben, als mit wirklichem theologischem Interesse. Lessing hatte behauptet, Einwürfe gegen die Bibel seien nicht auch zugleich Einwürfe gegen die christliche Religion. Dafür von den Theologen angegriffen, suchte er diese zu vexiren mit der Behauptung, auch in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte sei die Schrift nicht als alleinige Quelle der Wahrheit angesehen worden, vielmehr die regula fidei sei im Gegensatze zur Schrift es gewesen, die, wie schon ihr Name sage, die Regulirung des Glaubens zu leiten gehabt hat. Sehr bedenklich nennt es Schwarz [3]) selbst, wenn aus dieser historischen Notiz für alle Fälle gefolgert wird, die regula fidei, und nicht die Schrift, sei der Fels, auf den die Kirche gebaut wurde. „Mit diesem letzten Satze ist es Lessing selbst offenbar nicht so ernst, wie mit den andern;" aber er sprach ihn aus, um wieder einmal den Theologen am Zeuge zu flicken. Derselbe Lessing, der ausruft: „Luther, großer Mann, du hast uns vom Joche der Tradition erlöst!" läßt sich dazu herbei, einen historischen Beweis zu führen, wie angesichts der laut widersprechenden Geschichte keiner der katholischen Polemiker ihn unternommen hatte. Es sollte nemlich die regula fidei des dritten Jahrhunderts als unmittelbares Product der Apostel, womöglich Christi selbst hingestellt werden, sie sei älter nicht nur als die Kirche, sondern auch als alle neutestamentlichen Schriften, könne darum auch nicht als Auszug aus denselben betrachtet werden; dieselbe mündlich fortgepflanzte Glaubensregel sei auch jetzt noch die Quelle der christlichen Lehre. Das alles, vornemlich aber der oft wiederholte Satz, daß die Schrift für die Existenz der Kirche nicht von absoluter Nothwendigkeit sei, war schon längst von katholischen Dogmatikern gesagt und mit selbstständigerer Gelehrsamkeit ausgeführt worden. Denn die von Schwarz bewunderte Fertigkeit im Citiren patristischer Citate beurkundet nur das schriftstellerische Talent, nicht aber die wirkliche Belesenheit, das wissenschaftliche Interesse des Verfassers. Was Lessing citirt aus alten Vätern, steht in den

[1]) Lessing als Theologe, 1854, S. 161.
[2]) S. 161—183.
[3]) S. 163.

Compendien der katholischen Dogmatik verzeichnet. Sein Verdienst ist blos dieses, daß er für eine Controverse, die mehr und mehr blos Sache der Theologen geworden war, wieder das allgemeinere Interesse in Anspruch nahm. Neues hat er aber nicht gesagt; wie auch Schwarz der Lessing'schen Argumentation eine blos negative Bedeutung vindicirt [1]).

4) Zunächst freilich behielt Lessing Recht. Wußte man doch, daß die Sache nicht allzugefährlich, und seine Absicht keineswegs die war, einem augenblicklichen Triumphe des Genies zu lieb die von der Unsicherheit ihres Fundaments überzeugten Protestanten auf den katholischen Traditionsboden überzuleiten. Allzu ernst nahm daher auch der jüngere Walch den Handel auf, als er mit wirklicher, aber schwerfälliger Gelehrsamkeit wider den Dilettanten in's Feld rückte, und mit vielen Stellen bewies, daß die Christen der ersten Jahrhunderte sich keineswegs blos auf die außerschriftlich vorhandene regula fidei gestützt haben [2]). Noch viel weniger aber war Lessing's eigentliche Meinung getroffen, mit dem was später Delbrück und Daniel, indem sie auf seine Schultern traten, der Welt als Lessing'sches Testament verkündigten: daß nemlich die protestantische Kirche auf Sand gebaut sei und sich bei der katholischen besseren Rath holen müsse. — Schon vorher war es üblich geworden, den Traditionsgrundsatz ohne weitere Prüfung in seiner allgemeinen Wahrheit anzuerkennen und dem katholischen Systeme als eine Portion Wahrheit anzurechnen [3]), in der evangelischen Kirche hingegen das „Fehlen des kirchlichen Elements" zu beklagen, d. h. des „festen Anschließens an dasjenige, was von den ältesten Zeiten des Christenthums herab als göttliche Wahrheit ist anerkannt worden" [4]). Was nun aber insonderheit Delbrück [5]) betrifft, so hat er blos die Lessing'schen Sätze wiederholt und einerseits mit größerer Einseitigkeit, andererseits mit noch geringerer historischer Kunde geltend gemacht. Wer die Bibel mit Erbauung lesen wolle, müsse zuvor die Glaubensregel, d. h. das apostolische Symbolum „im Kopfe" haben [6]); dieses Symbolum sei „die Quelle der von den Aposteln schriftlich vorgetragenen Glaubenslehren [7])." Daraus geht denn die frappante Consequenz hervor: „Die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützte, war auf einen Felsen gebauet. Die protestantische, welche zu ihrer Grundregel die heilige Schrift macht, ist

---

[1]) S. 178.
[2]) Kritische Untersuchungen von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen, 1779.
[3]) Vgl. Böhme: neue Erklärung des höchst wichtigen Gegensatzes zwischen Buchstaben und Geist, 1799. — Köppen: Philosophie des Christenthums, II. 1813.
[4]) Theremin: die Lehre vom göttlichen Reiche, 1823. S. 107. 119.
[5]) Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer. Eine Streitschrift. 1826.
[6]) S. 28.
[7]) S. 193.

auf Sand gebauet." [1]) — Delbrück's Hauptverdienst ist es, daß er mit diesen kecken Sätzen die trefflichen Sendschreiben von Sack, Nitzsch und Lücke [2]) veranlaßt hat, die das Verhältniß von Schrift und Glaubensregel sowohl an sich völlig auf's Reine brachten, als auch insonderheit die Gestaltung, die dasselbe innerhalb der ersten Jahrhunderte bot, untersuchten. — Auch auf einen Versuch Delbrück's, zu repliciren [3]), nahm sich Nitzsch noch einmal die Zeit, das Bewiesene wieder zu beweisen [4]); während die spätere Verpflanzung der Delbrück'schen Ansicht nach Dänemark, wie sie bekanntlich durch Grundtvig in's Werk gesetzt wurde, besonders von Martensen [5]) Angriffe erfuhr. Noch mehr hat die heilige Schrift an Recht und Bedeutung eingebüßt bei Delbrück's Fortsetzer Daniel. Daniel's Controversen sind an sich ohne Bedeutung, skizzenhaft, abspringend, ohne Bewußtsein um die tieferen Schwierigkeiten, die den beiderseitigen Systemen anhaften. Aber sein Buch ist doch für das Entstehen des deutschen Puseyismus außerordentlich bezeichnend, einmal schon weil es den Abschluß der seit Lessing datirenden Schwenkung nach der Traditionsseite repräsentirt. Er nimmt den Streit wieder auf, wo Delbrück ihn aufgab; die Bill soll einer zweiten Lesung unterworfen werden. Dazu kommt, daß die Unverträglichkeit dieses Standpunctes auch mit der materiellen Seite des reformatorischen Princips deutlich genug zu Tage tritt. Für eine Lehrquelle will er eigentlich blos das alte Testament halten; im neuen aber ist es besonders der Apostel Paulus, den er kaum für einen Apostel anerkennen mag. So gewinnt er dann das bekannte Delbrück'sche Resultat auf's Neue: „Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchsten, richtiger alleinigen Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge nicht sein will, wofür es in den ersten Jahrhunderten nicht galt und was es auch in der Praxis nie gewesen ist [6])." — Auf katholischer Seite veranlaßte dieses Resultat sogleich einen Triumphruf [7]), während andererseits Jacobi ihm eine sehr gründliche Abfertigung ent-

[1]) S. 201.

[2]) Ueber das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Drei theologische Sendschreiben. 1827.

[3]) Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermacher's Glaubenslehre. 1827.

[4]) Studien und Kritiken, 1828. S. 640—668.

[5]) Dogmatik, 1850. S. 50—58.

[6]) Theol. Controversen, S. 5. 10. 11. 13—15.

[7]) Westermayer: der Puseyismus in Halle. 1845.

gegenstellte [1]), und selbst die evangelische Kirchenzeitung Gericht darüber hielt [2]).

5) Seither ist von Seiten des deutschen Puseyismus kein Programm mehr erschienen, das in so aufrichtiger, unverhüllter Weise den Gegensatz gegen das reformatorische Princip ausgesprochen oder gar bis zum ebionitischen Extrem durchgeführt hätte. Dagegen ist der deutsche Puseyismus einstweilen ernsthafter und praktischer geworden, als er noch in dem blos in dem Aether der Theorie sich ergehenden Daniel'schen Buche auftrat. Es sind aber der Kundgebungen von der bekannten Art eines Leo, Nathusius und der Naugarder Hierarchie so viele erschienen und so publik geworden, daß wir uns des Geschäftes einer näheren Charakterisirung hier überheben dürfen. Ihr Gemeinsames sind hohe Worte im alterthümlichen Style der Traditionskirche, Verachtungsphrasen über die Nacktheit des protestantischen Schriftprincips, der evangelischen Kirche, der evangelischen Gottesdienstordnung u. s. w., und hinter dem allem gewöhnlich die zudringliche und widerwärtige Erklärung, dieser selben evangelischen Kirche mit Herz und Mund anzugehören, ächte Söhne Luther's und Freunde der Bekenntnisse zu sein u. s. w. Vollendet wird dieses Bild einer Zeittheologie, die ihren Höhepunct eben überschritten hat, durch die Reverenz gegen das katholische Traditionsprincip, die bei jeder Gelegenheit absichtlich zu Tage tritt und die, weil sie doch zu keinem entschiedenen Eingehen auf das fremde Terrain sich entschließen kann, den Charakter der Koketterie und der eigentlichen Buhlerei annimmt. Während der englische Puseyismus stolz einen Platz neben den alten bevorrechteten Kirchen einnimmt und es offen zur Schau trägt, daß er sich seiner lutherischen und calvinistischen Verwandtschaft schämt, bittet der deutsche nur bescheiden um eine Unterkunft in den weitläufigen auswärtigen Besitzungen der Traditionskirche. Alle seine Bitten, die er der letzteren vorzutragen hat, belaufen sich am Ende auf Revision der Proceßacten; wird diese zugestanden, so thut er gerne alles, um wieder gut zu machen, was Trotz und Eifer der alten Reformatoren verschuldet haben. Vornemlich aber gibt er sein Schriftprincip gerne und willig preis dem imponirenden Ansehen der alterthümlichen, allgemeinen und einheitlichen Traditionskirche gegenüber und bethätigt diese seine Ergebenheit, so lange sie sich nicht stärker ausdrücken kann, einstweilen mit Restaurationen auf dem Gebiete der Kirchenverfassung und des Cultus, unternommen im Namen bald vor-, bald nachnicänischer Tradition, und mit mehr oder minder deutlich hervortretender episkopalistischer Tendenz, durch-

[1]) Die kirchliche Lehre von der Tradition und der heiligen Schrift. I. 1847. S. XXV. XXVI. S. 1—41.

[2]) 1845, Nr. 11—17. Ueber Daniel's Controversen, oder: hat der Protestant Ursache, sein Schriftprincip aufzugeben?

geführt aber mit Hülfe einer politischen Reaction, die übrigens, stets besonnener als die kirchliche, nur bis zu einem gewissen Puncte führt, dann plötzlich in's Stocken geräth und sich vor allem ihrer heuchlerischen Doppelgängerin auf eine nicht immer zarte Weise entledigt. — Ein freilich nicht sehr lebenskräftig aufgetretener Seitensproß der ganzen in Rede stehenden Richtung ist nach vielen Seiten seines Wesens der Irvingianismus. Sein bedeutendster Vertreter in Deutschland hat sich vor seiner Bekehrung über unser Problem in einer Weise vernehmen lassen, die ihn fast als den deutschen Newman erscheinen läßt. In irenischem Sinne schrieb Thiersch seine Vorlesungen [1]), in denen er dem Katholicismus zugibt, daß sein Traditionsprincip in der Kirche das erste und anfängliche war, und nur um seiner Fortbildung und Steigerung bis zu den irrigsten Consequenzen willen das Schriftprincip mußte aufgestellt werden, welches daher auch nur im Gegensatze zum Katholicismus sein Verständniß und seine Rechtfertigung finde [2]), in seiner orthodoxen Gestalt aber auf lauter Ueberspannung beruhe [3]); die protestantische Kirche müsse sich resigniren, zu dem einfachen Unverhältnisse zwischen Schrift und Tradition zurückzukehren [4]); an den Schriften eines Justin, Irenäus, Tertullian müsse die protestantische Dogmatik die Probe ihrer Uebereinstimmung mit der altkirchlichen Glaubenslehre bestehen [5]). Dafür ward dem Verfasser freilich wenig Dank gewußt von den feindlichen Parteien, in deren Mitte er sich gestellt hatte. Von katholischer Seite trat Denzinger [6]), von protestantischer Pfarrer Vilmar [7]) gegen ihn auf; der erstere mit beachtenswerthen und zum Theil gegründeten Einwendungen, der zweite in mehr ordinärem Tone; beide mit dem Bewußtsein, Realitäten zu vertreten gegenüber idealistischer Willkür.

§. 12

Unter den Einwirkungen, die das Dogma von der Tradition von Seiten des modernen Bewußtseins zu erleiden hatte, nimmt die von Möhler ausgehende Umdeutung desselben die erste Stelle ein; so wenig sie mit der symbolischen Formel stimmt, so gewiß hilft sie ein in dieser letzteren zwar übersehenes, dennoch aber

---

[1]) Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 1846. Wir citiren die zweite Ausgabe von 1848. Vgl. besonders I. S. 319—370.

[2]) S. 327.

[3]) S. 331 ff.

[4]) S. 345.

[5]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1841. S. 310.

[6]) Kritik der Vorlesungen des H. Prof. Thiersch. 2 Bde. 1847.

[7]) Protestantismus und Christenthum.

ächt katholisches Moment im Begriffe der Traditon zum Ausdrucke bringen und ist auch insofern vom modernen Katholicismus nicht verleugnet worden.

1) Ueberblickt man die bisherige Entwicklung, so drängt sich unwillkürlich das Gefühl auf, daß die Vertheidigungsmittel, die dem Traditionsgedanken seiner allgemeinen Natur nach zu Gebote stehen, noch lange nicht erschöpft sind. Im Ganzen waren es doch lauter isolirte, abgerissene Argumente, die für ihn in's Feld geführt wurden; es hatte der ganze Streit sich auf einer sehr untergeordneten Stufe des scholastischen Raisonnements bewegt; von einem großartigeren in die Tiefe gehenden Zusammenhange der an der Oberfläche erscheinenden einzelnen Kundgebungen war noch wenig zu verspüren gewesen. Auch hier konnte die philosophische Bewegung der Geister, wie sie den Anfang unseres Jahrhunderts kennzeichnet, nicht spurlos verloren gehen. Es wird einer späteren Betrachtung vorbehalten bleiben, die inneren verwandtschaftlichen Beziehungen, die unserem Thema gerade in der in Rede stehenden Epoche eine erneute Aufmerksamkeit zuwenden mußten, darzulegen. Hier soll nur hingewiesen sein auf das tiefgehende Interesse, das gerade die protestantischen Häupter der speculativ = theologischen Bewegung am Katholicismus nahmen; und zwar war es vornemlich die Idee der Tradition, die jetzt am meisten überraschte und die Handhabe für eine originellere Erfassung des ganzen katholischen Systems bot. So war insonderheit Marheineke rastlos bemüht, dieser Seite des alten Lehrgebäudes ein neues Verständniß abzugewinnen. Gerade durch ihn und Planck ist bekanntlich die Symbolik zu einer rein historischen Wissenschaft geworden. Was das heißen will, zeigt sich recht anschaulich an einem sauber ausgeführten Artikel Marheineke's [1]) über die Tradition, welcher nachweist, wie viel Willkür in der Bestimmung dieses Begriffes herrsche, wie er überhaupt nur ein Nothbehelf sei, weil man einmal katholischer Seits die Schrift allein nicht gelten lassen kann und darf. Dabei ist aber der Verfasser dem Begriffe der Tradition als solchem durchaus nicht abgeneigt und läßt durchblicken, daß demselben auch eine richtigere, solidere Durchbildung gegeben werden kann. So kommt es, daß man in dem beständigen Hinblicke auf die beiden confessionellen Gegensätze allerdings leicht vergißt, welchem der Verfasser selbst angehört [2]); wie dies auch der ausdrückliche Wunsch desselben bei Abfassung eines umfassenderen symbolischen Werkes gewesen ist [3]), in dessen

---

[1]) Studien von Daub und Creuzer. IV. 1808. S. 289—357: über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe und das rechte Verhältniß derselben zur protestantischen Lehre.

[2]) Vgl. J. Schmidt: Geschichte der deutschen Literatur, II. 1858. S. 214.

[3]) Das System des Katholicismus. 3 Bde. 1810—13. Vgl. I. S. VIII.

zweiten Band jene Abhandlung hineingearbeitet ist. In den Studien war das Traditionsprincip vorzugsweise in der Gestalt einer Kanonisirung des consensus patrum aufgefaßt worden; der Verfasser bemühte sich, das strenge Urtheil eines Daillé und anderer zu moderiren, ohne daß er gegen das mißliche, das dem ganzen Unternehmen, die Väter zu einer Glaubensquelle zu machen, anhaftet, blind geworden wäre. Das „System des Katholicismus" bietet in den beiden ersten Theilen eine schön und gelehrt ausgeführte Bearbeitung der Prolegomenen katholischer Dogmatik. Der Abschnitt von der Tradition insonderheit gehört immer noch zum Besten, was wir hierüber besitzen [1]). Auch er athmet dieselbe Parteilosigkeit, wie die Abhandlung; den Protestanten aber erkennt man, wenn nicht an den schließlichen Resultaten selbst, so doch an dem nie verleugneten Bestreben, die katholischen Gedanken in einem strengeren, geistvolleren Zusammenhange zu erfassen, als der ist, in dem sie in den Compendien der Kirche zu Tage liegen. Er geht dabei aus von dem Satze des Vincentius, für katholisch dürfe nur gehalten werden, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus sit creditum [2]), und kommt so auf die Autorität der Concilien, als auf die letzte Instanz des Katholicismus [3]). Indem er sich in seiner Beweisführung hauptsächlich auf Veronius stützt, bestrebt er sich, überall die möglichst liberalen Seiten des Katholicismus hervorzukehren, sieht deßhalb auch keinerlei Organe der Tradition, nicht Väter, nicht päpstliche Bullen, ja selbst nicht einmal allgemeine und vom Papste bestätigte Concilien als absolut infallibel an. Wir schließen hier gleich an das freilich viel später erschienene Buch Köllner's, der in allen genannten Puncten von Marheineke's Anschauung abhängig ist und sie weiter verbreitet hat [4]). Auch er nimmt so wenig Partei für den Protestantismus, daß seine Sympathien und Antipathien vielmehr innerhalb des katholischen Systems selbst liegen; d. h. er zeigt für eine bestimmte Gestalt des kirchlichen Autoritätssystems, nemlich den Episkopalismus ein so entschiedenes Interesse, daß nur dadurch seine Darstellung selbst an Objectivität verliert.

Die Arbeiten der rein vergleichenden und beschreibenden Symboliker kommen übrigens für unsere Darstellung nicht weiter in Betracht. Erst auf dem Puncte nimmt die Geschichte der Symbolik unsere Aufmerksamkeit auf's Neue in Anspruch, wo sie zugleich wieder Geschichte der Controverse wird. Bekanntlich bezeichnet der Name Möhler's [5]) diesen

---

[1]) II. S. 183—223.

[2]) II. S. 6.

[3]) S. 23.

[4]) Symbolik der heil. apost. röm. kath. Kirche. 1844. Der zweite Band seiner unvollendeten Symbolik.

[5]) Symbolik. Wir citiren die dritte Auflage von 1834.

Punct. Er von katholischer, Baur [1]) von protestantischer Seite haben die alte Streitfrage dem modernen Bewußtsein zugänglich gemacht, indem sie dieselbe auf den von Schleiermacher und Hegel neu bereiteten Boden theologischer Verständigung überpflanzten. Auf Möhler's Darstellung werden wir im Verlaufe der Untersuchungen noch mehrfach zu sprechen kommen. Sein ganzer Standpunct liegt ausgesprochen in dem Satze: „Der Traditionsbeweis ist eine Berufung auf das immer gewesene und allgemein seiende christliche Bewußtsein [2]).“ Hiermit hat nun, wie man sieht, der alte symbolische Begriff ein ganz modern idealisirtes Gewand angenommen, oder vielmehr es ist ihm geradezu ein anderer untergeschoben worden. Wenn die tridentinische Dogmatik zum Unterbaue ihres Traditionsbeweises immer die Thatsache macht, daß die apostolische Schrift nicht ausreiche zu einer vollständigen Darstellung der christlichen Lehre, so spinnt Möhler sein Argument aus ganz anderen Elementen heraus. Statt alles auf einen Satz zu bauen, der selbst controvers ist, beginnt er mit ganz unverfänglichen Demonstrationen: im öffentlichen Leben, wie im häuslichen müsse ein bestimmter Charakter des Ganzen die Einzelnen als Gesammtgeist und leitender Genius bestimmen; dieses sei der lebendige Faden, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft; wo er zerrissen wird, da ist das Leben der Gemeinschaft an seinem innersten Kerne verletzt [3]). Sonach bestände also die Tradition nicht, wie bisher allgemein geglaubt wurde, in einer Reihe einzelner Zeugnisse, sondern sie ist nichts anderes, als der in der Kirche in steter Entwicklung sich fortbewegende wissenschaftliche und religiöse Geist, welcher der christlichen Dogmatik in jeder Periode eine eigenthümliche Gestaltung gibt, weil keine einzelne für sich adäquater Ausdruck des christlichen Geistes sein kann. Wir haben mithin in der Tradition keinen blosen Nachtrag zur Schrift, kein mechanisches Hinüberleiten aus einer Hand in die andere, sondern lebendige Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der Kirche [4]). Dem einzelnen Subjecte gegenüber nimmt dann diese Tradition die Gestalt der kirchlichen Erziehung an. Damit der Inhalt der heiligen Schrift rein und unverfälscht Gemeingut des kirchlichen Selbstbewußtseins werde, tritt die Tradition, worin die Kirche sich als Lehrerin und Erzieherin bewährt, nothwendig der Schrift ergänzend zur Seite. „Wie ist das göttliche Wort gegen bestehende irrige Auffassungen zu sichern? das Gesammtverständniß entscheidet gegen das des Einzelnen, das Urtheil der Kirche gegen das des Individuums; die Kirche

---

[1]) Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Aufl. 2. 1836.

[2]) Einheit der Kirche. S. 38.

[3]) Symbolik. S. 362.

[4]) Vgl. Baur, S. 502.

erklärt die heilige Schrift [1])." — Allgemein anerkannt und keines Beweises bedürftig ist, daß diese Möhler'sche Umbildung über die Grenzen des katholischen Systems und seine in sich geschlossene Objectivität hinausgeht und sich in die Flüssigkeit und Elasticität des ideellen frommen Selbstbewußtseins Schleiermacher's verliert [2]). An nur sehr dünnen und bis zum Verschwinden schwachen Fäden hängt diese Definition mit den hergebrachten Begriffen zusammen. Ganz aus der Luft gegriffen ist vor allem der Beweis der Symbolmäßigkeit. Denn wenn im Tridentinum ein paarmal vom sensus ecclesiae universus die Rede ist, so ist darunter ja die von dem kirchlichen Lehramte festgestellte Uebersetzung des Schriftinhaltes in das objective katholische Dogma verstanden, nicht aber der Reflex, in welchem die jedesmalige Summe kirchlicher Lehrbestimmungen im subjectiven Selbstbewußtsein der Gläubigen erscheint. Vollkommen verfehlt ist ferner der Versuch, diese neue Weise, von der Tradition zu sprechen, einigermaßen in Zusammenhang zu setzen mit der constanten Manier älterer Dogmatiker. Dies thut Möhler, indem er zu den hergebrachten scholastischen Unterscheidungen noch eine neue hinzufügt. Dieses kirchliche Bewußtsein, dieses Gesammtverständniß, wie es in der Gemeinde lebt, ist nach Möhler die Tradition im subjectiven Sinne des Wortes [3]), wohl zu unterscheiden von der objectiven, über die nun Möhler aus Respect gegen das Herkommen auch noch einige wenige Worte spricht. „Die Tradition im objectiven Sinne ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesammtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch: in diesem Sinne wird gewöhnlich die Tradition die Norm, die Richtschnur der Schrifterklärung, die Glaubensregel genannt [4])." Dann folgen noch einige der hergebrachten Einwendungen gegen das Schriftprincip, in ebenfalls etwas modernisirtem Gewande vorgetragen [5]).

3) Baur's erstes Geschäft bei der Widerlegung ist, jenen allgemeinen, formalen Begriff der Tradition, von dem Möhler ausgeht, zu sondern von dem dogmatischen der katholischen Kirche, der bereits mit einem bestimmten Inhalte erfüllt ist [6]); dann folgt er Schritt für Schritt den einzelnen, aus der Rüstkammer älterer Polemik genommenen Argumenten Möhler's, und deckt schließlich die Bodenlosigkeit und Unklarheit des neuen Gesichtspunctes auf, unter den Möhler mit seiner Unterscheidung zwischen objectiver und subjectiver Tradition die Sache gebracht hat. Hiernach

[1]) Möhler, S. 360.

[2]) Baier: Symbolik der römisch-katholischen Kirche. S. 189.

[3]) S. 361.

[4]) S. 362.

[5]) S. 364—373.

[6]) Gegensatz, S. 485. 486.

reflectirt sich nemlich im Verhältnisse des Einzelnen zur Kirche blos das allgemeine Verhältniß zwischen Subject und Object; und alle Fragen, die sich auf das letztere beziehen, wiederholen sich auch in Bezug auf das erstere. So gewiß die Objectivität der Außenwelt die nothwendige Vermittlung ist, durch welche die Subjectivität des Einzelnen sich entwickelt, so gewiß muß doch das Subject dieser Objectivität gegenüber zur persönlichen Selbstständigkeit gelangen [1]), ohne daß damit, wie Günther mißverstehen will, die Welt der Objecte neben dem protestantischen Ich zur Null herabgesetzt würde [2]). Es ist also an sich vollkommen richtig, was zur Traditionslehre Möhler's und seiner Nachfolger Hundeshagen anmerkt: „diese idealisirende Umdeutung des Traditionsbegriffes lediglich zu dem in der Kirche in steter Entwicklung sich fortbewegenden wissenschaftlich-religiösen Geiste zeugt zwar von einer richtigen Einsicht in das Fehlerhafte des Begriffs in seiner hergebrachten Gestalt und von einem höchst anerkennenswerthen Bemühen, dasselbe zu verbessern; allein weder daß dieser vergeistigte Traditionsbegriff auch wirklich derjenige der katholischen Kirche von Anbeginn gewesen, also der wahrhaft traditionelle sei, noch viel weniger, daß die vorliegende Construction desselben dem authentischen Ausdrucke der maßgebenden kirchlichen Autorität über diese Materie auch nur annähernd entspreche, ist bis jetzt von jenen Männern nachgewiesen worden [3])." Dennoch muß als höchst bedeutungsvoll anerkannt werden, daß sich von Seiten der maßgebenden kirchlichen Autorität bis jetzt kein Widerspruch gegen diese Umdeutung erhoben hat. Bekanntlich haben sich nicht alle Versuche, das katholische Traditionsdogma dem fortgeschrittenen theologischen Bewußtsein der Zeit mundgerecht zu machen, eines ähnlichen Glückes zu erfreuen gehabt, wie der Möhler's. So ist Hermes auch wegen Irrthümern circa sacram scripturam, traditionem et ecclesiae magisterium verurtheilt worden. Was dazu Anlaß gab, war wohl vornemlich der Umstand, daß Hermes in der Deutung des Traditionsprincips, wornach dasselbe mehr und mehr mit der Lehre von der unfehlbaren Kirche identificirt wird, eine petitio principii sah [4]), daß er die Tradition vielmehr rein historisch faßte und geradezu aussprach, daß in dem Maße, als dieselbe unsicher und unzugänglich wurde, die schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel an Werth gewann [5]). Mit dem katholischen Systeme hängt diese Theorie nur dadurch noch zusammen, daß Hermes nichtsdestoweniger eine mündliche Ueberlieferung neben der Schrift annimmt und beiden noch im kirchlichen Lehramte eine dritte

---

[1]) S. 498.

[2]) Der letzte Symboliker. S. 296.

[3]) Gelzer's Monatsblätter, II. S. 355. 356.

[4]) Einleitung in die christkatholische Theologie. Aufl. 2. II. 1834. S. 17.

[5]) S. 93.

Lehrquelle beifügt [1]). Fragen wir nun, weßhalb sich dennoch gerade der Möhler'sche Versuch im Ganzen als der Kirchenlehre, die er doch wesentlich mystificirt, homogen erwiesen hat, so liegt die Antwort besonders nahe, wenn man etwa die Gestalt vergleicht, in der die Möhler'schen Ideen bei Staudenmaier erscheinen. „Was wir sind, sind wir durch Geschichte, d. h. durch geschichtliche Vermittlung, durch ein vor uns vorhandenes Leben, dessen Thatsachen wir unser eigenes zu verdanken haben." Dieses Leben nun, „das sich fortzeugt in alle Zeit, und zwar als ein solches Leben, das in sich zugleich und von sich das hellste, kräftigste Bewußtsein hat [2])," ist die Tradition. „Das auf diese Weise auf göttlicher Offenbarung beruhende, durch die Zeit fortschreitende Leben ist als fortgehende, lebendige Vermittlung das, was Tradition genannt wird; durch sie setzt sich das historisch begründete Leben auch historisch fort, und zwar so, daß die Fortsetzung ein productives Fortzeugen ist [3])." In den letzten Worten liegt der Schlüssel des Räthsels. Statt blos Bewahrerin der Tradition zu sein, wird die Kirche jetzt Erzeugerin derselben. Das ist die unbewußte Voraussetzung des älteren Traditionsbegriffes gewesen; es ist die bewußte und ausgesprochene Meinung des neueren (vgl. §. 35). Insofern bewegt sich die Möhler'sche Umdeutung des symbolischen Traditionsbegriffes ganz genau auf der Fortschrittslinie der katholischen Idee; deßhalb ist sie auch ihrem wesentlichen Gehalte nach stillschweigend adoptirt worden. Ist doch nicht einmal die gewöhnliche Cautele gebraucht, und dieses „Gemeindebewußtsein" als die vollständige Entfaltung dessen hingestellt worden, was implicite in der apostolischen Predigt schon lag! Wie sehr jedenfalls Möhler's Lehre trotz alles modernen Anstriches doch auf der alten, besonders von den Jesuiten angebahnten und ganz im Geiste des Katholicismus liegenden Weiterbildung des Traditionsgedankens liegt, beweist eine Erinnerung an Früheres (§. 8, 2). Die ganze neue Doctrin ist ja präformirt in den Worten Valentia's: traditio successione continua vivit in animis fidelium semper [4]).

§. 13.

Die Umbildung der abstracten Traditionstheorie in eine concretere, praktischere Gestalt hat sich nun vollzogen, und ist dadurch auch im protestantischen Lager eine neue Rührigkeit be-

---

[1]) I. 1831. S. 61. 62.

[2]) Geist der göttlichen Offenbarung, 1837. S. 108.

[3]) S. 107. Vgl. auch: das Wesen der katholischen Kirche. Aufl. 2. 1845. S. 43—45.

[4]) Comment. theol. III. S. 330.

hufs der genaueren Fixirung des controversen Punctes veranlaßt worden.

1) Die heutige katholische Theologie, soweit sie ihre Repräsentanten in Deutschland findet, strebt durchweg eine neue, vom Scholasticismus abstrahirende Form an. Dies zeigt sich vornemlich in der ganz antitraditionellen Behandlung der Traditionslehre. Nur wenige wandeln hier noch auf der früheren Bahn. Zu den ausführlichsten und bestgerathensten Darstellungen der kirchlichen Lehre, wie sie neuerdings noch im älteren Style gegeben werden, rechnen wir außer Klee's „Generaldogmatik" [1]) namentlich die, meist auf Melchior Canus basirte Darstellung des vielgebrauchten Compendiums von Liebermann [2]). Aber auch ihm dienen die Abschnitte über Schrift und Tradition blos dazu, den Abschnitt über die Kirche zu begründen; denn diese muß als judex controversiarum letzlich entscheiden, was in der Schrift stehe, und was Tradition sei [3]). So nimmt dann der eigentliche locus de traditione mehr und mehr den Charakter des Ueberflüssigen an. Eine abgesonderte Betrachtung wird ihm selten zu Theil [4]); dafür aber wird über Tradition gern mehr gelegentlich und in allgemeinerem Zusammenhange geredet [5]); die eigentliche dogmatische Darstellung hingegen sucht nicht selten über die Traditionslehre so schnell als möglich hinwegzugehen und breitet dazu oft noch in dem kurzen Raume, den sie der Behandlung des Problems gönnt, zumeist antiquarische Kenntnisse und historische Notizen aus, als handle es sich um fern Liegendes und der Vergangenheit Angehöriges. So wird Perrone in dem neunbändigen Werke mit der Lehre von der Tradition auf nicht ganz hundert Seiten fertig [6]); er stellt nur die allergewöhnlichsten Definitionen und Distinctionen zusammen, redet aber statt von den päpstlichen Decretalen, die ihm doch die Nerven der Tradition sind, lieber einiges höchst Oberflächliches von Märtyrern und Liturgien nicht blos [7]), sondern auch von alten Inschriften, Monumenten, Gemälden, Gemmen, Sculpturarbeiten u. dgl. [8]), als ob man so tief graben müßte, um das Geheimniß der Tradition zu finden. Für uns ist sein Werk nicht von der Bedeutung,

---

[1]) Katholische Dogmatik, I. 1835. Vgl. namentlich S. 232—241.

[2]) Institutiones theologicae. 1819. Sechste Ausgabe. 1844. II. S. 362—412.

[3]) S. 394.

[4]) Vgl. Schlier: die göttliche Tradition nach Geschichte und Idee, bei Pletz: theologische Zeitschrift. 1833. III. — Müller und Münch: allgemeine Bibliothek für das europäische Kirchenwesen. I. 1836. S. 42 ff.

[5]) J. B. Kastner: Würde und Hoffnung der katholischen Kirche.

[6]) Praelectiones theologicae. Editio Lovaniensis. IX. S. 228—321.

[7]) IX. S. 288—293.

[8]) A. a. O. S. 312—316.

die man ihm in anderen Beziehungen wohl mit Recht zuschreibt, weil er die neuesten, sehr bedeutenden Verhandlungen über Kanon und Tradition, wie sie seit Möhler statt hatten, entweder gar nicht, oder nur unvollständig aus französischen Uebersetzungen kennt. Aehnlich, wie Perrone, aber noch compendiöser, verfährt Dieringer, der in einem verhältnißmäßig umfangreichen Buche der herkömmlichen Auseinandersetzung über Tradition zwei Seiten widmet [1]), dagegen als Material daraus der traditionelle Lehrbegriff fließe, gleich anfangs Glaubensregeln, Liturgien, Synodalacten, bischöfliche Schreiben, Kirchenväter, Geschichtsschreiber, ja selbst die Schriften der Ketzer nennt, sofern auch die Zerrbilder der Wahrheit das Urbild in irgend einer Gestalt zurückstrahlten; überhaupt komme es bei allen diesen Quellen nicht sowohl auf die zufällige Form, die inadäquat sein kann, als vielmehr auf den substanziellen Gedanken an [2]). Auch hier liegt ganz offenbar eine andere Ansicht zu Grunde, als die ist, auf die man durch den Wortlaut des Tridentinums geführt wird. Es kommt hier nicht mehr an auf Constatirung der Aechtheit einiger Reliquien der apostolischen Zeit, sondern Tradition heißt jetzt alles, was der Strom der Zeit an Lehrbestimmungen mit sich führt, mag es nun wirklich apostolischen Ursprungs sein, oder von Kirchenversammlungen ausgegangen, oder von einzelnen Lehrern aufgebracht, oder ohne auszumittelnden Ursprung eingeschlichen sein [3]). Tradition ist das ganze schöpferische Leben der Kirche. Nach dieser Bestimmung des Begriffes ringt die gesammte neuere Theologie der katholischen Kirche; und schon vor Möhler hat man als Sinn des kirchlichen Dogmas die Behauptung aufgestellt, was christlich sei, darüber müsse das von Christo ausgegangene Leben bessere Kunde geben, als irgend eine Schrift vermöchte [4]); die Tradition stelle den lebendigen Sinn dar, ohne den der Buchstabe der Schrift ein todtes Gut sei [5]). Neuerdings aber hat Michelis in einem sehr instructiven Aufsatze des Kirchenlexicons von Wetzer und Welte [6]) erklärt: „so ist denn die Tradition dieser Strom, worin das Leben der Kirche sich selbst fortbewegt und in jeder Zeitperiode die nachweisbaren Spuren seines wesentlich nie veränderten Seins und Bestehens zurückläßt.“ Wenigstens theilweise gehört auch hierher die etwas abstruse und wenig bekannte, daher auch nicht zu ihrer, auf fünf Bände projectirten Vollendung gekommene Schrift Molitor's [7]), die auf den Begriff der Tradition eine

---

[1]) Dogmatik. Aufl. 3. 1853. S. 639. 640.
[2]) S. 11.
[3]) Vgl. Twesten: Dogmatik, I. Aufl. 3. 1834. S. 130.
[4]) „Ueber Geist und Wesen des Katholicismus“ in der theologischen Quartalschrift von Gratz, Drey, Herbst, Hirscher. 1819.
[5]) Onymus: Principien der Glaubenslehre. 1823. S. 77. 78.
[6]) XI. S. 120.
[7]) Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. I. 1827. II. 1834.

speculative Construction der Religionsgeschichte zu bauen unternimmt. Unter den katholischen Theologen ist unseres Wissens blos Joh. Martin Dür in seiner Monographie [1]) näher eingegangen auf den eigenthümlichen Standpunct des Verfassers. Diesen haben wir kurz zu charakterisiren. Der Mensch, von Natur ganz leer und hülflos, bedarf zur Entwicklung des in ihm der Potenz nach liegenden Universums einer von außen kommenden Anregung, einer göttlichen Erziehung. Diese wird ihm zu Theil in der unmittelbaren Offenbarung Gottes, deren Spur sich erhält in einer ununterbrochen fortlaufenden Reihe von Ueberlieferungen, die in lebendig fortschreitender, organischer Entfaltung von Geschlecht zu Geschlecht übergehen, wobei die folgende Generation immer von der vorhergehenden erzogen, und die überlieferten Resultate der Vergangenheit die lebendigen Anfänge einer neuen Zukunft werden [2]). So ist „die erste Anregung zu der menschlichen Cultur, als ein durch traditionelle Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortlaufender Erweckungs- und Belebungsproceß, ursprünglich von der Gottheit ausgegangen“ [3]). Kommt nun gleich dem schriftlich fixirten Theile dieser Tradition größere Zuverlässigkeit zu, so muß doch das mündlich gesprochene Wort, die Uebung, das Leben, steter Begleiter und Dolmetscher des geschriebenen Wortes sein; sonst gibt das letztere immer nur ein todtes, abgezogenes Bild der Wirklichkeit [4]). Dann geht der Verfasser zu historischen Constructionen eigener Art über, die auch mehr blos hingestellt und aus der nothwendigen Natur religiöser Ueberlieferung bewiesen, als mit wirklichen Zeugnissen belegt werden. Es sei nemlich in der alten Zeit das Verhältniß von Theorie und Praxis ein völlig naturgemäßes gewesen, und daher, wo man zur schriftlichen Fassung griff, doch nur die wichtigsten Grundmomente eines Gegenstandes denselben anvertraut worden. Hingegen sei die Wissenschaft selbst etwas durch lebendiges Wort Mitgetheiltes und nur durch praktische Unterweisung zugänglich gewesen [5]). Damit ist dann der Begriff der Tradition gegeben; sofort wird auf das religiöse Verhältniß, auf die jüdische Tradition, auf die daran sich anschließende christliche übergegangen; und wir erfahren, daß erst der trennende Verstand des Protestantismus die lebensvolle Einheit von Schrift und Tradition aufgelöst habe. Unseren Tagen aber sei es vorbehalten, allmälig wieder zu vereinen, was in früheren Jahrhunderten gewaltsam auseinandergerissen worden, und so das alte Leben in neuer Gestalt wieder hervorzurufen [6]). Mit dem specifisch katholischen Traditions-

[1]) Dissertatio inauguralis de traditione seu altero revelationis fonte. 1834.
[2]) I. S. 5.
[3]) II. S. 184.
[4]) I. S. 6. 150.
[5]) I. S. 7.
[6]) I. S. 20.

gedanken hängt diese, scheinbar ganz abstract gesponnene Construction, doch an sehr leicht erkennbaren Fäden entschieden genug zusammen. Denn der Verfasser unterläßt nicht, zu zeigen, daß von den ältesten Zeiten her die Priester die geordneten und nothwendigen Inhaber und Fortleiter dieser Tradition waren [1]). So kommt er von einem andern speculativen Ausgangspuncte zuletzt ganz bei demselben Resultate an, an dem auch die Möhler'sche Schule ihre Orthodoxie erweist.

2) Die nachgewiesene Umbildung des Traditionsdogmas konnte nicht vor sich gehen, ohne daß die Stellung der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen im allgemeinen Zeitbewußtsein eine günstigere wurde, als sie vordem war. Hatte man doch die Gegensätze ohne Schwierigkeit auf die beliebte Alternative, ob Geist oder Buchstabe gelten solle, zu reduciren gewußt. Kein Wunder, daß sich der Protestantismus die Frage nach dem formalen Principe etwas genauer ansah, als er vorher gethan hatte; daß er sich darüber besann, aus welcher Macht er gehandelt habe, als er die traditiones humanae im Vergleiche mit der Schrift für irrelevant, ja für irreführend erklärte. So ist denn seit Dellbrück's und Möhler's Auftreten dieses Problem protestantischer Seits viel ventilirt worden. Wir machen z. B. aufmerksam auf eine kleine Arbeit von Sack [2]), auf Julius Müller's „Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite" [3]), und auf den neuesten Streit, der im lutherischen Lager selbst, zwischen Hofmann [4]) einerseits, Kliefoth [5]) und Dieckhoff [6]) andererseits, ausgebrochen ist. Die Controverse über Kanon und Tradition aber ist schon vor Möhler auf's Nachdrücklichste wieder aufgenommen worden durch das freilich etwas breite und ermüdende Buch Weinmann's [7]). Als Vertreter eines „supernaturalen Rationalismus" [8]) beweist der Verfasser mit Mitteln der einfachen Logik und großem Aufwande von mathematischen Demonstrationen unter anderem den freilich unumstößlichen Satz „die Dogmatik des Augustinus oder Athanasius habe nicht mehr und nicht weniger göttliches Ansehen, als die Dogmatik eines Onymus, Döderlein oder Wegscheider" [9]), verwirft deßhalb die dogmatische Tradition, während

---

[1]) I. S. 152.

[2]) Vom Worte Gottes.

[3]) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1851. Nro. 27 u. 28.

[4]) Schriftbeweis, I. 1852. S. 3—32.

[5]) Kirchliche Zeitschrift, 1858. S. 635—710.

[6]) Kirchliche Zeitschrift, 1858. S. 711—873.

[7]) Darstellung und unparteiische Kritik der zwischen der katholischen und protestantischen Kirche obwaltenden Streitfrage über die Tradition, 1825.

[8]) S. 19.

[9]) S. 107.

er die historische und exegetische, überdies auch noch diejenige Tradition gelten läßt, vermöge deren uns das heilige Depositum der apostolischen Schriften ausgehändigt wurde [1]). Verräth namentlich dieser letztere Punct eine sehr wenig gründliche, darum auch dem katholischen Systeme noch eine Handhabe bietende Anschauungsweise, so ist ein solcher Mangel auch in der andern, sonst in vieler Beziehung bedeutenderen Abhandlung von Pelt noch zu verspüren [2]). Auch er wird über dem Streben, mündliche und schriftliche Ueberlieferung in Einheit zu setzen, dem Begriffe der Kanonicität nicht gerecht genug. Denn wenn jene beiden Arten von Ueberlieferungen sich nur gegenseitig bedingen [3]), wenn die Schrift alles ihr richtiges Verständniß immer blos der Tradition verdankt [4]), und diese letztere die Bürgschaft für die Wahrheit des Christenthums ist [5]), wenn die Schrift nur als ein Theil, freilich der wichtigste Theil der Ueberlieferung [6]), hingegen die Tradition als Weiterführung und Vollendung der mit der Schriftwahrheit anhebenden Wahrheit geltend gemacht wird [7]), wenn die Bedeutung der Schrift blos darein gesetzt wird, daß sie die sichere Quelle für die Kenntniß des Urchristlichen, darum also auch der Prüfstein bleiben muß, an dem die kirchengeschichtliche Tradition ihre Kritik erfährt [8]), so ist zwar das Bestreben vollkommen anzuerkennen, das protestantische Schriftprincip seiner gegen alle geschichtliche Lebendigkeit spröden Gestalt zu entkleiden; offenbar aber wird die eigentliche Fundamentaldifferenz auf eine Anzahl mehr zufälliger Controversen über richtige oder falsche Anwendung eines gemeinsamen Princips reducirt [9]). Was dann nachher und neuerdings Twesten [10]), Schneckenburger [11]), De Wette [12]), Hahn [13]), Böhmer [14]), Philippi [15]), Lange [16]), Martensen [17]), die protestantischen Monatsblätter [18]), Baier [19]), Schen-

---

[1]) S. 175.
[2]) Theologische Mitarbeiten, 1838. I. S. 11—93.
[3]) S. 62.
[4]) S. 82.
[5]) S. 83.
[6]) S. 87.
[7]) S. 66.
[8]) S. 92.
[9]) S. 83.
[10]) A. a. O. S. 109—121. 128—130. 288—292.
[11]) Ueber Glauben, Tradition und Kirche, 1827.
[12]) Theologische Aufsätze zur christlichen Belehrung und Ermahnung, S. 54 ff.
[13]) Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1828. S. 116—118. 147.
[14]) Christliche Dogmatik, I. 1840. S. 96—121.
[15]) Kirchliche Glaubenslehre, I. 1854. S. 133—147.
[16]) Philosophische Dogmatik, S. 591—607.
[17]) A. a. O. S. 39—58.
[18]) VII. S. 260—275. VIII. S. 38—52. 110—121.
[19]) Symbolik, S. 176—207.

kel [1]), Overbeck [2]) gelehrt haben über das Verhältniß von Kanon und Tradition, wird innerhalb unserer Untersuchungen selbst zur Sprache kommen. Leicht erkenntlich ist aber bei vielen die von der altkirchlichen Betrachtungsweise auffallend abstechende Sorglichkeit, womit jetzt in der Regel jeder Verdacht eines extrem scripturarischen Standpunctes abgelehnt wird [3]). Insonderheit müssen wir schließlich noch als einen der erfolgreichsten Apologeten der Kanonicität nennen Carl Immanuel Nitzsch, der Schleiermacher's Lehre von der Schrift nicht blos weiterbildete, sondern sie auch gegenüber den Angriffen des katholischen Traditionsstandpunctes sowohl, als der modernen Speculation befestigte. Zuerst geschah dieses in Gemeinschaft mit Lücke und Sack in den schon genannten Sendschreiben an Delbrück, dann in den sechszehn ersten Thesen, die er Möhler's Buch entgegenstellte [4]); ferner in der Kritik der Strauß'schen Dogmatik [5]) und endlich in compendiarischer Weise auch im „Systeme" [6]). Nitzsch hat meist einen kurzen und schlagenden Ausdruck gefunden für die etwas weitläufigen und ungefügigen Demonstrationen der älteren Dogmatiker. Namentlich aber hat er, von aller Einseitigkeit und Uebertreibung der Bibliolatrie ferne, die necessitas scripturae wieder kräftig geltend gemacht gegenüber dem Marheineke'schen und Hahn'schen [7]) Resultate, wornach das schriftliche Aufgezeichnetsein der apostolischen Lehre nicht zum Sein, sondern blos zum Wohlsein der Kirche gehört. Dagegen Nitzsch: „es kann nicht nur so sein, es muß so sein" [8]).

3) Nur beiläufig, weil es nicht in den Kreis unserer folgenden Untersuchungen hereingehört, erwähnen wir, daß auch der patristische Theil des althergebrachten Materials weitere Bearbeiter auf protestantischem und katholischem Gebiete fand. Von den eigentlichen Dogmenhistorikern abgesehen, gehören hierher die öfters genannten Sendschreiben und die bis auf Origenes fortgesetzte Geschichte der Traditionslehre, die Jacobi in seinem gleichfalls schon angeführten Buche gibt. Ein katholisches Seitenstück dazu hat Friedlieb geliefert in einer Schrift [9]), die gerade nicht „ganz dürr und hölzern" [10]), aber doch ohne alle Bedeutung ist. Es soll nachgewiesen werden, daß die Tradition nichts Neues aufge-

[1]) Christliche Dogmatik, I. S. 390—500.

[2]) Gelzer's Monatsblätter, XII. S. 472—510.

[3]) Vgl. die Kirche Christi in ihrer Gestaltung auf Erden, 1844. S. 104—111: Die Evangelischen keine Verächter katholischer Traditionen.

[4]) Protestantische Beantwortung der Symbolik von Möhler. 1835.

[5]) Studien und Kritiken, 1843. S. 378 ff.

[6]) Aflg. 6. 1851. S. 94—102.

[7]) Dogmatik, I. S. 424.

[8]) Studien und Kritiken, 1843. S. 386.

[9]) Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, 1854.

[10]) Vgl. Ewald: Jahrbücher, VI. S. 159.

nommen hat, sondern blos Ansichten enthalte, die von jeher in der Kirche feststanden; zu diesem Behufe werden die alten Väter examinirt und ohne Rücksicht auf die einschlagende protestantische Literatur oft Gesagtes noch einmal wiederholt; der Verfasser greift sogar nach den ebionitischen Clementinen, um die Zahl seiner Zeugen zu vermehren. Resultat ist, daß in der ersten Kirche neben der Schrift auch die Tradition dogmatisches Ansehen genossen hat: was man schon vorher wußte und auch protestantischer Seits nicht mehr wird bestritten werden. Sonst hat die katholische Polemik in neuerer Zeit wieder mit größerer Liebhaberei zu den Mitteln der Verdächtigung und capricirten Consequenzmacherei ihre Zuflucht genommen. War es schon bisher constante Manier der Traditionsapologeten, das protestantische Schriftprincip als das gemeinsame Schibbolet aller häretischen Parteien hinzustellen, so spitzt sich jetzt diese Taktik in der Beschuldigung zu, der Protestantismus habe die Bibel von der Tradition nur getrennt, um endlich den Geist in stufenweiser Vollendung auch der Autorität der Schrift zu entziehen [1]). Mit derselben Willkürlichkeit, womit der Protestantismus zuerst die Bibel angenommen habe, verwerfe er sie auch Stück für Stück [2]). Als Beweis hierfür diente die negative Kritik der Tübinger Schule und die ganze auf Emancipation von der Bibel gerichtete Bewegung, wie sie endlich in der famosen Rede Wislicenus' vom 29. Mai 1844 einen classischen Ausdruck gewann. Hier ward allerdings mit anerkennenswerther Offenheit das Fundamentalprincip des Protestantismus, die Lehre von der Kanonicität der Schrift, zu Grabe geläutet; aber damit war auch ein Bruch mit dem historischen Protestantismus geschehen; und kein evangelischer Theolog fühlt sich verpflichtet, für die von dieser Seite aus weiter gemachten Experimente zu neuen Kirchenbildungen solidarisch zu haften. Vielmehr ist es Taktik einiger derselben geworden, den katholischen Gegnern zur Bundesgenossenschaft aller derer zu gratuliren, die behufs gänzlicher Auflösung aller Bibelautorität das alte katholische Argument erneuert haben, daß Christus seine Jünger zum Predigen, nicht zum Schreiben ausgesandt habe [3]). „An der theologischen Autorität der Schrift verzweifeln, heißt an der protestantischen Theologie überhaupt verzweifeln" [4]).

4) Vollständig überflüssig ist endlich die Berücksichtigung einer Masse von populärer Literatur, in der, wie etwa bei Marchant-Mayerhöfer [5]),

---

[1]) Vgl. Drey: Apologetik, II. 1843. S. IX ff.

[2]) Staudenmaier: Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung, II. S. 106—110.

[3]) Vgl. Salvador: Jésus Christ et sa doctrine, 1838, I. S. 160. 322.

[4]) Schenkel: Wesen, I. S. 165.

[5]) Jakob Marchant: Die Lehre der katholischen Kirche, neu bearbeitet von Mayerhöfer, I. 1852. S. 56—61.

die obligaten Phrasen zur Erbauung der Gläubigen in gesalbter Rede zum Vortrage kommen, und vor allem die von den Jesuiten gesammelten Schlagwörter, Witze und Bannsprüche. Zu den merkwürdigsten Mustern dieser auf der Gasse polternden Polemik gehören wohl die bekannten Invectiven der Bischöfe von Brügge[1]) und von Annecy[2]) auf die Bibelgesellschaften. Auch was hin und wieder die katholische Journalistik bringt, ist meist von der Art: namentlich die Quintessenz der „historisch-politischen Blätter", wie sie neuerdings von Jörg uns in einem Buche geboten wurden, für das wir aus mehr als einem Grunde dem Verfasser aufrichtig Dank wissen[3]). Im Gegensatze hierzu bildete sich natürlich auch protestantischer Seits eine Arena, die mehr für das große Publicum berechnet war. Es bedarf nur einer Erinnerung an die Tractatenliteratur und an die Zeitschriften. Nicht überall hat man indessen so guten Tact gezeigt, als dies geschehen ist in einem gegen Jörg's Darstellung vom Schriftprincipe gerichteten, nicht uninteressanten Artikel der „neuen preußischen Zeitung"[4]), der das Wesentliche der protestantischen Traditionskritik klar zusammenfaßt, am Ende aber freilich die letzten Schwierigkeiten wieder nur löst durch einen halben Rückfall in dasselbe Princip, das bekämpft werden sollte. Gar oft ist Aehnliches auf protestantischem Gebiete vorgekommen; ja wir sahen, daß während der ganzen dreihundertjährigen Controverse in den protestantischen Reihen ein Gefühl der Unsicherheit nicht allzuselten sich eingestellt hat. Wie ein wirklicher Fortschritt der Theologie überall da am sichersten zu erkennen ist, wo dieselbe aufrichtig und wahrheitsbegierig genug ist, keinen Rückschritt zu scheuen von den jedesmal obschwebenden Tagesstreitigkeiten zu den alle Tage wiederkehrenden Fundamentalfragen, so dürfen wir auch das neuerwachte Interesse um die alte Cardinalfrage, ob Schrift, ob Tradition, als günstiges Omen für eine tiefere Ergründung des confessionellen Gegensatzes ansehen. Denn von diesem Entweder-oder sagt Chemnitz mit vollem Rechte: hoc est caput controversiae inter nos et pontificios[5]).

---

[1]) Malou: la lecture de la sainte bible. 1846. 2 Bde. Gegen ihn vgl. Durand: l'evêque de Bruges, la bible et les protestants, und Reuter's Repertorium, 1855. Hft. 2. S. 177—183.

[2]) Rendu: die Anstrengungen des Protestantismus in Europa. Aus dem Französischen. 1856.

[3]) Geschichte des Protestantismus. 2 Bde. 1858.

[4]) 1858. Nro 266. Beilage.

[5]) S. 23.

Zweiter Theil.

Innere Bildung der protestantischen These.

§. 14.

Die dargelegte dogmenhistorische Controverse hat zu ihrem Mittelpuncte den Begriff der Kanonicität.

1) Tota haec disputatio videtur mihi non posse simplicius et rectius explicari, quam si constituatur de prima sacrae scripturae origine, qua occasione, propter quam causam et in quem usum primum instituta et tradita sit a Deo. Indem wir mit Chemnitz [1]) in dieser Voranstellung der protestantischen These bei Darlegung der ganzen Streitfrage einverstanden sind, müssen wir doch von vornenherein die Grenzen unserer Aufgabe um so bestimmter ziehen, als die Versuchung, eine vollständige Darstellung des locus de scriptura zu geben, hier allerseits nahe gelegt ist. Dies wäre jedoch eine entschiedene Ueberschreitung unseres Zweckes, der blos dahin geht, den confessionellen Gegensatz insoweit zu erläutern, als er aus dem verschiedenartig bestimmten Verhältnisse von Schrift und Tradition sein Verständniß findet. Nun sahen wir bereits (§. 4, 1. §. 5, 3), daß erst der Gegensatz gegen die evangelische Losung „ad legem et ad testimonium" (Jes. 8, 20.) die katholische Partei zur bewußten Aufrichtung des Traditionsbanners getrieben hat. Wir werden daher auf jeden Fall gut thun, wenn wir der eingehenderen Beschreibung der katholischen Antithese eine zusammenhängende Begründung der protestantischen These vorangehen lassen. Nur in solchem Zusammenhange lassen sich manche der wider das Schriftprincip erhobenen Einreden gebührend würdigen und widerlegen. Auch dieses Theils unserer Aufgabe könnten wir uns in rein historischer Weise entledigen. Da aber unsere eigene Ueberzeugung sich zu dem darzustellenden Stoffe keineswegs gleichgültig verhält, wir denselben auch nicht als eine der Vergangenheit anheimgefallene Partie der Dogmengeschichte betrachten, ziehen wir es vor, eine selbstständige Construction in der Weise der dogmatischen Monographie

---

[1]) S. 7.

zu liefern; dieselbe soll mithin einen Theil desjenigen Materials, der bei den älteren Lehrern der beiden evangelischen Confessionen den **locus de scriptura** ausfüllte, in einer solchen Form aufbauen, wie sie ihm die seit etwa hundert Jahren sich vollziehende Neugestaltung aller dogmatischen Begriffe theils schon gegeben hat, theils unserer Ueberzeugung zufolge noch geben muß. Insofern wir aber bei diesem Geschäfte das historische Interesse keineswegs außer Augen setzen, vielmehr uns bemühen werden, die vorzutragende Ansicht als die Consequenz des Historischen erscheinen zu lassen, werden wir ein besonderes Augenmerk darauf richten, durch möglichst reichhaltige Hinweisungen auf anerkannte evangelische Lehrer unsere Sache als die wirklich allgemeine der evangelischen Theologie zu erweisen. So streng wir auf dem specifischen Unterschiede zwischen Schrift und Tradition halten müssen, so soll doch eben die Angelegentlichkeit, womit wir die Zustimmung der recht verstandenen Kirchenlehre alter und neuer Zeit suchen, den praktischen Beweis dafür leisten, welchen Werth wir auf die Tradition im ächten, evangelischen Sinne legen, und so das ganze Buch ein Zeugniß ablegen zu dem in den §§. 48—52 zu Sagenden.

2) Suchen wir nun aber das Feld, das wir hier zu durchmessen haben, zum voraus in einigem abzugrenzen, so wird wohl darüber vor allem kein Zweifel obwalten können, daß aus diesem Kreise unserer Aufgabe ausgeschlossen bleiben müsse eine förmliche Bearbeitung des Inspirationsdogmas. Sehen wir an, was heutzutage von protestantischer Seite hierüber geltend gemacht wurde von Gaussen und Rougemont an bis herüber zu Tholuck und Schenkel, so kommen diese Richtungen, so weit sie auch divergiren mögen, doch in dem einen Resultate zusammen, daß unsere biblischen Schriften anzusehen sind als Producte einer, freilich nicht in erster und einziger Weise auf das Schreiben angelegten, eigenthümlichen Ausrüstung besonderer Träger der göttlichen Offenbarung, deren Personen in diesem ihrem Berufe so einzig und bedeutsam dastehen, wie ihre Schriften innerhalb der religiösen Literatur. Ein Inspirationsbegriff ist also innerhalb des Protestantismus auf jeden Fall vorhanden, und muß in irgend welcher Form vorhanden sein, wenn das Specifische der heiligen Schrift auf einen erklärenden Ausdruck gebracht werden soll. Ferner aber ist in eben diesem Puncte zwischen dem Protestantismus und Katholicismus durchaus keine principielle Verschiedenheit zu entdecken, indem ja von Seiten des Katholicismus der Inspirationscharakter der heiligen Schrift zwar mannigfach gemildert, niemals aber in Abrede gestellt wurde. Es frägt sich hier blos, ob dieser unser dogmatischer Begriff dem nothwendigen Interesse, dem er sein Entstehen verdankt, wirklich Genüge thut. Indem wir aber die Beantwortung dieser Frage als jenseits des vom Gegensatze zwischen Schrift und Tradition berührten Gebietes gelegen, bei Seite liegen lassen, werden wir freilich um so ent-

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

schiedener einen Punct in's Auge zu fassen haben, der sich wenigstens nahe mit der Inspiration berührt; es ist die sog. Kanonicität — ein Begriff, über den, so wesentlich er für den Protestantismus in Betracht kommt, doch lange Zeit kaum ein festes, wissenschaftlich vermitteltes Resultat vorlag [1]). Die historische Genesis dieses Begriffs betreffend, können wir nur für durchaus richtig halten, was zuletzt Baur im Gegensatze gegen die seit Planck herkömmliche Ansicht gezeigt hat: daß nemlich der Begriff des κανονίζειν durchaus zu reduciren ist auf das Eintreten von Einzelnem in ein nach Maaß und Zahl genau bestimmtes Ganzes [2]). Sind also Bücher kanonisirt worden, so will das nichts anderes besagen, als daß sie in eine besondere und abgeschlossene Kategorie aufgenommen worden sind, daß ihnen ein specifischer Charakter zuerkannt worden ist, daß sie für τὰ βιβλία κατ' ἐξοχήν gehalten werden [3]). Kanonicität ist auf dem Gebiete der Literatur ein Analogon zur Aristokratie im Bereiche des bürgerlichen Lebens. Klassen und Zahlen gehören zum Wesen der Aristokratie; dieser gegenüber erscheint die ungezählte Menge nicht anders, als etwa die Heidenchristen in der Apokalypse gegenüber dem abgeschlossenen Zahlensysteme der erwählten Israeliten, als ein ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἠδύνατο, Apok. 6, 9. [4]). Ueber diese Andeutung des Specifischen an der Schrift geht das Prädicat der Kanonicität an sich noch nicht hinaus. Man hat nun bekanntlich diesen Begriff sowohl finaliter, als causaliter zu bestimmen gesucht, indem man in jener Beziehung eine ausschließliche Autorität dieser Schriften behufs der Normirung der kirchlichen Lehre, in dieser aber die Herkunft der betreffenden Bücher aus göttlicher Eingebung behauptete. So kam man auf ersterem Wege zuerst auf die Bestimmung der Kanonicität im gewöhnlichen Sinne, wornach also die Schrift norma et regula docendi et credendi ist, und andererseits, in Verfolgung des zweiten Wegs, auf die Inspiration. Beide Prädicate

---

[1]) Vgl. Landerer in Herzog's Realencyklopädie, VII. S. 301.

[2]) Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1858. Hft 1. S. 141—150.

[3]) Athanasius, Opp. ed. Montfaucon. II. S. 128: πᾶσα γραφὴ ἡμῶν Χριστιανῶν θεόπνευστός ἐστιν· οὐκ ἀόριστα δὲ ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία. Baur, S. 147. 148: „kanonisirt oder kanonisch sind die Schriften des alten und neuen Testaments, sofern ihre Zahl keine unbestimmte, willkürliche, ab- oder zunehmende, sondern nur diese bestimmte und kirchlich festgesetzte ist, sofern es also keine anderen Schriften dieser Art gibt, als eben nur diese, die aber deßwegen keine ἀόριστα, sondern ὡρισμένα sind. Daher werden sie auch als solche der unbestimmbar großen Zahl der auf sie folgenden Schriften der kirchlichen Literatur entgegengesetzt."

[4]) Baur: Die tübinger Schule, S. 76.

wollen nur den specifischen Charakter der Schrift, das eigentlich Kanonische an ihr vorstellbar machen, sind daher bereits Schulbegriffe, gebildet von dem Interesse, die unmittelbare Aussage der religiösen Erfahrung verstandesmäßig zu erklären. Wir nun haben es zunächst nur mit demjenigen Resultate der unmittelbaren religiösen Erfahrung zu thun, wornach die Reformatoren zwischen Schrift und Schrift, d. h. zwischen unseren heiligen Büchern und der gesammten folgenden Literatur der Kirche streng geschieden und, auf jenen fußend, eine kritische Stellung eingenommen haben gegenüber dieser. Erst das Bedürfniß einer gedankenmäßigen Rechtfertigung dieses Schrittes führte auf jene vermittelteren Begriffe der Normalität und der Inspiration. Mit Recht bemerkt Heppe, daß auf die Inspiration erst geschlossen wurde; daß man nach ihr griff, als nach einer Form, in die man die anderswie gefundenen Resultate über die einzigartige Autorität der Schrift kleidete [1]). „Es erklärt sich somit, daß sich in den Bekenntnißschriften jener Zeit nirgends ein Versuch einer gründlichen Inspirationslehre vorfindet. Es wird nur einfach ausgesprochen oder als unbestritten vorausgesetzt, daß die Kirche heilige Schriften besitzt, welche auf Anregung und unter dem Beistande des heiligen Geistes so geschrieben sind, daß sie als untrügliche Erkenntnißquellen gelten müssen" [2]). Ganz auf diesem allgemeineren Standpuncte werden wir im Folgenden um so mehr zu verbleiben Ursache haben, als im Grunde das Prädicat der Inspiration sogar in der katholischen Dogmatik immer in erster Linie zur Charakteristik der Bibel verwendet und auf die mannigfachen Producte, deren Complex die Tradition bilden, wenigstens nicht ohne Weiteres (§. 35, 4.) angewendet wurde; während der Begriff der Kanonicität, um den es sich zunächst handelt, mag man ihn nun im engeren oder weiteren Sinne fassen, im katholischen Systeme entschieden weiteren Umfangs geworden ist und außer der Schrift z. B. auch die Beschlüsse ökumenischer Synoden und die päpstlichen Decrete umfaßt. Indem wir es also zunächst mit der Kanonicität der Schrift zu thun haben, wird sich die Stelle, wo eine richtig gebildete Inspirationslehre anzusetzen hätte, im Verlaufe der Betrachtung von selbst ergeben. Ebenfalls wird sich die confessionelle Differenz, die hinsichtlich dieses Begriffes mehr in der Tiefe, als auf der Oberfläche beider Systeme liegt, gelegentlich herausstellen.

§. 15.

Das Schriftprincip des Protestantismus hebt den geschichtlichen Zusammenhang der religiösen Entwicklung nur so auf, wie

[1]) Altprotestantische Dogmatik, I. S. 214.

[2]) A a. O. S. 217.

das Hereintreten des Christenthums in die Menschheit überhaupt ihn aufhebt.

1) Eines braucht nach Schleiermacher's Vorgang nicht mehr bewiesen zu werden; es ist die These, die von ihm dahin formulirt wurde: „das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen"[1]). Daß mit all' den evidences der britischen und holländischen Bekehrungsliteratur nichts geschafft wird, davon ist jedermann überzeugt. Es wurzelte diese Praxis in der faulen, vom Socinianismus und Arminianismus gepflegten Meinung, als leide das Himmelreich Gewalt durch Verstandesbeweise, als sei die fides scripturae divina vom Standpuncte der in wissenschaftlicher Form bewiesenen fides humana aus zu erobern. Dagegen hat sowohl die lutherische[2]), als die reformirte[3]) Theologie stets anerkannt, daß es für die Kirche selbst keines Beweises der Göttlichkeit heiliger Schrift bedürfe, und daß auch für die draußen Stehenden aus allen historischen und philosophischen Beweisführungen höchstens eine persuasio humana erzielt werden könne. Wo aber Glaube überhaupt entsteht, da ist derselbe allerdings mittelbar oder unmittelbar auf die, in der heiligen Schrift auf uns gekommene Predigt von Christo zurückzuführen; „aber keineswegs unter der Bedingung, daß vorher eine besondere Lehre über diese Schriften, als seien sie aus besonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein"[4]). Vielmehr entsteht die Lehre von der eigenthümlichen Bedeutung der heiligen Schrift erst in Folge einer nachgehenden Reflexion über die Art des Zustandekommens und der Erweiterung des gläubigen Bewußtseins einerseits, über den wesentlichen und identischen Gehalt aller kirchlichen Lehrsubstanz andererseits. Was zuerst jenes betrifft, so ist es allerdings „offenkundige Thatsache der Erfahrung, daß überall, wo durch die Wirksamkeit der Gnade ein neues Leben entsteht, es sich entfaltet in Vorstellungen und Erkenntnissen, Bewegungen der Seele und beharrenden Stimmungen des Gemüthes, die zu ihrem Kerne den in die Seele gefallenen Samen der Verkündigungen und Belehrungen des göttlichen Wortes haben"[5]). In der anderen Beziehung aber „werden wir sagen müssen, daß alles, was sich als Darstellung christlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den späteren Zeiten der

---

[1]) Glaubenslehre, §. 128. II. S. 352.

[2]) Schmid: lutherische Dogmatik, 1847. S. 30. 33—35.

[3]) Schweizer: reformirte Glaubenslehre, I. S. 204. 205. 207. 208. Vgl. bes. Puritan. conf. 5.

[4]) Schleiermacher, §. 128, 2. II. S. 355.

[5]) Müller: Studien und Kritiken. 1856. S. 307.

christlichen Kirche geltend gemacht hat, sich innerhalb derselben ursprünglichen Formen bewegt, oder sich als erläuternde Begleitung an sie anschließt" [1]). Bald sind es einzelne Kreise biblischer Vorstellungen, die flüssig werden in den Bildungen religiöser Dichtung oder cultischer Darstellung, bald ist es das Ganze des biblischen Stoffes, das in wissenschaftlichen Werken systematisirt erscheint. Unmöglich also kann Einer im Zusammenhange des von Christo der Welt mitgetheilten Lebens wirklich stehen, ohne daß die unter dem Namen heiliger Schrift auf uns gekommene prophetische und apostolische Literatur auf ihn einen Einfluß von ganz singulärer Art geübt hätte und fortdauernd üben müßte.

2) Diese specifische Stellung, die die heilige Schrift innerhalb der christlichen Literatur einnimmt, stellt unser §. in Analogie mit der specifischen Stellung, die Christus selbst in der Weltgeschichte behauptet. Es hat nun bekanntlich an Protestationen gegen diesen einzigartigen Charakter Christi nicht gefehlt. Sie gingen aus von dem speculativen Standpuncte der Immanenz und bezeichneten die christliche Voraussetzung eines schlechthin neuen, von oben der Welt eingepflanzten Keimes als ein Attentat auf das der Welt einmal gleichsam von Rechts wegen zukommende Selbstleben, als Vernichtung alles geschlossenen geschichtlichen Zusammenhangs, als „Weltdurchlöcherung." Wie sehr an diesem Puncte alles hängt, beweisen noch die jüngsten Verhandlungen zwischen dem positiven Standpuncte und der sogenannten tübinger Schule. Nur der Wunderanfang sei ein wirklicher Anfang, von welchem aus auch eine wirkliche Entwicklung möglich sei: so hören wir auf der einen Seite behaupten [2]), während dagegen Baur alle seine Voraussetzungen in dem Satz zusammenfaßt: „wo der Anfang nicht erklärt und begriffen ist, ist auch kein aus dem Anfang sich entwickelnder Fortgang, überhaupt keine Entwicklung und kein geschichtlicher Zusammenhang möglich" [3]). Wenn letzteres so unumstößlich in der That ist, wie es mit Zuversicht ausgesprochen wird, so ist an dem protestantischen Schriftprincipe zu verzweifeln. Wir nun können hier vorläufig nur an den Thatbestand uns halten, daß die Setzung eines solchen „Wunderanfangs" der protestantischen Lehre stets eigenthümlich war und noch ist. Die theologischen Richtungen, die heutzutage von Belang sind, gehen, wo sie das eigentlich christliche Factum beschreiben, entweder von speciell theologischem, oder von anthropologischem Standpuncte aus; sie erfassen die historische Person Christi entweder mehr als die Offenbarung einer trinitarischen Bewegung innerhalb des göttlichen Wesens selbst, oder als die vollendende Neuschöpfung der Menschheit, als einen

---

[1]) Schleiermacher, §. 129, 1. S. 358.

[2]) Uhlhorn: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858. S. 327.

[3]) Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, S. 44.

„vorläufigen Abschluß der Geschichte des Menschengeschlechtes" [1]). In beiden Fällen wird das Auftreten Christi in der Welt nur als eine durch das Vorhergehende zwar vorbereitete und bedingte, nicht aber verursachte und vermittelte Gottesthat erscheinen. Die Setzung eines solchen absoluten Actes Gottes hat aber wieder zu ihrer Voraussetzung die Unterscheidbarkeit desselben von anderen, nicht absoluten Acten, von solchen also, die wesentlich mit verursacht und vermittelt sind durch die, von Gott in relativer Selbstständigkeit erhaltenen causae secundae. Mit einem Worte: es ruht die kirchliche Christologie auf der entschiedensten Protestation gegen jenen speculativen Monismus, für den göttliche und menschliche Causalität schlechthin an sich schon zusammenfallen, für den es überall nur einen Factor der Bewegung gibt, der dann natürlich auch immer nur in normaler Weise vorwärts treiben muß. Indem nun gegentheils die Kirchenlehre eine sehr positive Kenntniß von wirklicher Abnormität der Entwicklung nimmt, indem sie — die calvinische Theorie nicht minder, als die lutherische — von einer Duplicität göttlicher und creatürlicher Willensentscheidungen ausgeht, hat es einen Sinn, wenn sie an einem Puncte der Geschichte etwas Neues in dieselbe hereintreten läßt vermöge eines auf schlechthin absolute Weise vollzogenen Actes Gottes. Ist es wahr, daß Gott „bisher wirket" (Joh. 5, 17.), daß er namentlich an dem letzten Werke seiner Schöpfung, der Menschheit, „noch mitten in der Arbeit" [2]) ist, und ist es wahr, daß die persönliche Creatur zur Arbeit und zum sittlichen Werke berufen ist, so hat jene Duplicität an sich nichts Widersprechendes; ist es ferner wahr, daß dieses Werk der persönlichen Creatur, auf was immer für eine Weise, in's Stocken gerathen, und in Folge dessen sein Resultat verkehrt und gottwidrig ausgefallen ist, so ist — wenn nicht die ganze Schöpfung auf ihrem letzten Stadium aufgehalten und so die Welt erst wahrhaft „durchlöchert" werden soll — ein solcher absoluter Act Gottes ein unumgängliches Postulat. Diese Voraussetzungen sind so constitutiv für die christliche Gottes- und Weltbetrachtung, daß wir sie hier nur kurz und nur deßhalb erwähnen, weil sich zeigen wird, daß auch die ganze Controverse, mit der wir es hier zu thun haben, am letzten Ende ihrer verwickelten Fäden wieder daran hängt.

3) Es will nemlich — dieses kann und muß schon hier gesagt werden — die den Protestantismus so eigenthümlich kennzeichnende Lehre von der einzigartigen Autorität der Schrift, wie man sie in die dogmatischen Begriffe der Kanonicität und der Inspiration gefaßt hat, nicht etwa wie ein zweites Wunder neben jenes erste, im übernatürlichen Charakter der Person Christi wurzelnde, hingepflanzt werden; es ist nicht

---

[1]) Hofmann: Weissagung und Erfüllung, I. S. 37.

[2]) Rothe: Ethik, §. 496. II. S. 218.

etwa zuerst in dieser letzteren die Incarnation des Logos, und dann überdies auch noch in der Schrift die Incarnation des Geistes erschienen — wie die mechanische Schriftlehre einer früheren Theologie nicht blos, sondern auch der neuerdings so viel versuchte Parallelismus christologischer und bibliologischer Bestimmungen oft vermuthen ließe — vielmehr kommt für die Haltbarkeit des protestantischen Schriftprincips alles darauf an, diese mit eigenthümlicher Autorität begabte Schrift als ein nothwendiges Weiteres darzustellen, das mit dem Ersten, mit der eigenthümlichen Würde der Person Christi, schlechthin schon gegeben war. Zeigt doch die ganze Geschichte der Religion auf jeder ihrer höheren Stufen die Nothwendigkeit literarischer Vermittlung. Von den schöpferischen religiösen Wahrheiten sagt Ewald: „regen sie sich überhaupt auf's Lebendigste nach allen Seiten hin und prägen sich in Lehre und Gesetz, wie im Gebete und Liede aus und erhalten sich, sei es zuerst allein durch ihre ersten Schöpfer und Theilnehmer, oder allmälig auch durch Erzählung und Ueberkommniß, so werden sie unwillkürlich auch in die Schrift sogar auf tausendfachen Wegen leicht übergehen, ist die Schrift als Fähigkeit schon gegeben; oder sie werden, ist dieses noch weniger der Fall, mächtig genug sein, selbst eine neue Fähigkeit und Leichtigkeit der Schrift zu schaffen" [1]). Ist dann weiter auch die Literatur erkannt als ein wesentliches und nothwendiges Moment im Geistesleben der Menschheit, so daß ohne sie der geistige Ertrag aller Arbeiten je eines Geschlechts für das folgende verloren wäre, so muß auch das Christenthum, wofern es recht menschlich und menschheitlich werden soll, Theil haben an dieser Bestimmtheit; es muß sich auch Christus — wofern er nicht selbst geschrieben hat — mit einer auf Vermittlung an die ganze Welt abzielenden Absichtlichkeit, und mit einer dieser Absicht entsprechenden Vollständigkeit mitgetheilt haben an solche, die dann seine Vermittler an die Welt, und zwar auch auf literarischem Wege waren; es muß „authentische Ueberlieferer" [2]) des urchristlichen Factums gegeben haben, und diese Ueberlieferung muß für die Folge der Zeiten in Form der urkundlichen Schrift vorhanden sein. „Darum eben handelt es sich, wo Schrift und Literatur nicht zufällig, sondern wesentlich in Betracht kommen, daß eine frühe alte Geistesmittheilung, weil sie weltgeschichtlich, weil sie eine für immer war, in ihrer ursprünglichen Wirkung erhalten werden soll" [3]). Fassen wir diese allgemeinsten Voraussetzungen des protestantischen Schriftglaubens, wie er mit dem Centralpuncte der evangelischen Lehre selbst gegeben ist, zusammen, so wird also 1) in der Geschichte selbst ein Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Factoren anerkannt, 2) das Hereintreten des

[1]) Jahrbücher, VII. S. 77.

[2]) Nitzsch: System, S. 96.

[3]) Nitzsch: Stud. u. Krit. 1843. S. 381.

Christenthums aber, insofern damit ein neuer, schöpferischer Anfang gegeben ist, auf einen alsoluten Act des göttlichen Factors zurückgeführt, 3) diese Thatsache als schlechthin einzig in der Geschichte gesetzt, 4) an der Einartigkeit dieses Factums der Literatur ein nothwendiger Antheil vindicirt, 5) als die erkennbare Spur dieses letzteren Verhältnisses und damit zugleich auch als allein zuverlässiger Aufschluß über jenes Factum die heilige Schrift nachgewiesen.

§. 16.

Auf diese Weise gewinnt der Protestantismus den Begriff einer kanonischen Literaturepoche, die sich der gesammten, historisch bedingten Lehrbildung gegenüber urbildlich verhält.

1) Unter den in der evangelischen Kirche angestellten Versuchen das eigenthümliche Ansehen der als Wort Gottes ausgezeichneten heiligen Schriften nachzuweisen, sind die tiefer gehenden stets nicht von einem abstracten Postulate kanonischer Literatur, sondern von der concreten Erscheinung des Sohnes Gottes, der vollendeten Gottesoffenbarung ausgegangen. Eben zur vollständigen Wirklichkeit und Wirkungsfähigkeit dieser Offenbarung gehört auch die Schrift: anders ist ihre Nothwendigkeit nicht zu erweisen. Offenbarung ist nur, wo ein redender Gott ist, der die Fülle seines eigenen persönlichen Wesens aufthun und in der einzigen Sphäre der Schöpfung, wo die Möglichkeit dazu gegeben ist, in der Menschheit vollständig darlegen will. Im Anfang war das Wort; sobald dieses Wort Fleisch geworden ist und unter uns seine Wohnung aufgeschlagen hat (Joh. 1, 1. 14.), ist die Offenbarung in absoluter Weise vorhanden, principiell vollendet. Was also Christus selbst geredet hat, dem kommt jedenfalls eine Prärogative zu vor allem, was sonst als Inhalt heiliger Schriften, als Wort heiliger Menschen Gottes noch überliefert werden mag; wie denn diese Prärogative selbst von so streng inspirationsgläubigen Theologen, wie von Origenes in alter, von Zwingli in neuer Zeit festgehalten wurde [1]). „Es ist undenkbar, daß die Propheten von Christo und die Apostel Christi eine Autorität in der christlichen Kirche haben sollten, die nicht von ihm ausflöße vor- oder zurückströmend" [2]). Als „Worte des Worts" müssen rückwärts und vorwärts alle Worte sich ausweisen, die eine specifische religiöse Bedeutung für uns haben, die kanonisch sein sollen. Es ist jetzt die Frage, wie diese Vermittlung zu denken ist. Was nun zuerst das prophetische Wort betrifft, so fällt die Nothwendigkeit desselben zusammen mit der der alttestamentlichen Oeko-

---

[1]) Tholuck: deutsche Zeitschrift. 1850. S. 128. 131. 132.

[2]) Müller: deutsche Zeitschrift. 1851. S. 214.

nomie; und diese wiederum hängt mit dem weiteren Umstande zusammen, daß, wo man sie in Schleiermacher'scher Weise in Abrede stellt, das Christenthum zur „geschichtslosen Thatsache," und Christus selbst nahezu zum deus ex machina wird[1]). Es ist hier nicht der Ort, zu erweisen, ist übrigens auch schon von andern genugsam erwiesen und erörtert worden, daß das Auftreten des Gottmenschen schlechterdings einen vorbereiteten, ihn in seiner ersten, unbewußten Entwicklung schirmenden und mit der rechten geistigen Nahrung versehenden Mutterboden, seine erfolgreiche Wirksamkeit aber eine bereits bis dahin vorgeschrittene sittliche Entwicklung der Menschheit erforderte, daß durch das Gesetz Mehrung sowohl, als Erkenntniß der Sünde gewirkt worden war (Röm. 3, 20. 5, 20.). In beiderlei Beziehung ist das alttestamentliche Wort auf dieselbe Wirksamkeit Gottes zurückzuführen, deren letztes, fertiges Resultat wir in der Menschheit des Erlösers verehren. Ein λόγος ἄσαρκος ist die unumgängliche Voraussetzung für den ἔνσαρκος. Die beiden Stücke, die die Herrlichkeit, den kanonischen Charakter des alten Testamentes ausmachen, sind eben diese: einmal, daß sein Gesetz und seine prophetische Rede dem Verbleichen des Antlitzes eines persönlichen, heiligen Gottes gewehrt und so das Bewußtsein, was es heiße, „die Augen seiner Majestät zu beleidigen" (Jes. 3, 8. 6, 5.), erhalten hat; sodann aber darin, daß in dem alttestamentlichen Heiligthume das heilige Selbstbewußtsein des Erlösers sich gebildet hat und zur klaren Erkenntniß seines, durch die Schattenbilder der Weissagung präformirten Berufes gelangt ist. Darum denn auch rückwärts wir ihn und den Sinn seiner Worte nicht besser verstehen können, als wenn wir dieselben als organische Bildungen, als die Blüthenkrone auf dem reichsprossenden Lebensbaume alttestamentlichen Offenbarungslebens betrachten. Es hat mithin das alte Testament einerseits allerdings eine relativ selbstständige Bedeutung, indem es die Lehre von Gott, als dem Schöpfer und Gesetzgeber in ursprünglichster und reichster, vom neuen Testamente blos vorausgesetzter Entwicklung enthält[2]); andererseits aber empfängt es seinen vollen religiösen Werth erst, wenn es vom Standpuncte des neuen Bundes aus und im Lichte der Erfüllung betrachtet wird. — Wir werden es daher im Folgenden hauptsächlich mit den neutestamentlichen Schriften zu thun haben, zumal da sie mit der kirchlichen Tradition in einem ungleich näheren und positiveren Verhältnisse stehen.

2) Worauf es nemlich mehr noch ankommt, als auf die Documente der vorbereitenden Offenbarung, das ist die Selbstdarstellung dieses am Lesen des alttestamentlichen Gotteswortes herangereiften gottmenschlichen

---

[1]) Vgl. gegen Schleiermacher besonders die Bemerkungen Schenkel's: Dogmatik. I. S. 323 — 325.

[2]) Philippi: kirchliche Glaubenslehre, I. S. 129. 130.

Bewußtseins. Eine solche kann nun nach dem Obigen (§. 15, 3) nur auf dem Wege der Schrift für alle Geschlechter erhalten werden. Diese Selbstdarstellung erforderte ferner als Organe solche Personen, die ein möglichst vollständiges Zeugniß vom inneren und äußeren Thun und Sein des Herrn liefern konnten. Solche waren nun in erster Linie die Apostel, die darum zeugen können und sollen von ihm, weil sie von Anfang an bei ihm (Joh. 15, 27) und insonderheit Zeugen seines Leidens (1 Petr. 5, 1) gewesen sind; für die gesammte apostolische Amtsthätigkeit war mithin eine reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi nothwendige Bedingung [1]). Mit Recht zieht aber Schleiermacher in zweiter Linie herbei die ganze sog. apostolische Classe, d. h. den von Petrus mit Zustimmung der ganzen Gemeinde besonders ausgezeichneten Kreis derer, die von Anfang seines öffentlichen Lebens an ihn begleitet hatten mit dem wachsenden Vertrauen, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben. In diesem Kreise, wenn irgendwo, mußte die richtige Auffassung Christi und die richtige Entwicklung seiner Lehre und Vorschriften unzertrennlich zusammengehören; aus ihm konnte daher ohne Gewissensverletzung die Zahl der ursprünglichen Apostel ergänzt werden (Apgsch. 1, 21. 22) [2]). Ueberdies sind wir über die Zwölfe hinaus auf eine weitere Anzahl von Augenzeugen gewiesen schon durch das Proömium des Lucas (1, 2: „so wie uns übergaben die, welche von Anfang Augenzeugen und Diener des Worts gewesen"), noch mehr aber durch die, im Wesentlichen von der Instruction der Zwölfe nicht verschiedene Beauftragung der siebzig Jünger (Luc. 10, 1—17). Das Zeugniß solcher, in einem schlechthin einzigartigen Verhältnisse zu Christo gestandenen Personen kann der Natur der Sache nach durch nichts mehr ersetzt werden, am wenigsten durch spätere, der Trübung bereits ausgesetzte Kundgebungen [3]). Von diesem Puncte aus haben wir die Autorität der apostolischen Schriften in erster Linie in's Auge zu fassen [4]). Die ganze Inspirationslehre namentlich hat nur Bedeutung, sofern sie ein nothwendiges Mittelglied zur Erklärung dieses Verhältnisses ist. Auf keinen Fall aber ist auf Grundlage des neuen Testaments die Existenz einer von dem eigenthümlichen Lebenszusammenhange der Apostel abgerissenen, specifischen Geistesbegabung zu erweisen, in Folge deren die Apostel zur Abfassung solcher Bücher befähigt worden wären. Vielmehr fehlt alle Andeutung eines Unterschiedes zwischen dem Geiste, den die Apostel, und dem, den die ganze Pfingstgemeinde und alle später Bekehr-

---

[1]) Schleiermacher, §. 130. 3. II. S. 367.

[2]) A. a. O. §. 130, 2. 3. II. S. 364. 367.

[3]) Kliefoth: Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 39.

[4]) Twesten, I. S. 400—404. Bis hierher geben wir auch mit Scherer: de l'apostolat, étude historique; in seiner revue de théologie, December 1851.

ten besaßen [1]). Wohl aber machte das einen Unterschied, daß die Apostel von Christo selbst recht absichtlich zu Organen seiner Selbstdarstellung erzogen und herangebildet worden waren; sie allein können darum auch Autoren einer Literatur sein, die die Spur und den Charakter der Einzigartigkeit Christi selbst an sich tragen soll. „Christus hat allerdings nicht ausdrücklich geboten: schreibet! aber er hat ausdrücklich an die Autorität und das Zeugniß der Apostel alle künftigen Geschlechter gewiesen, und hierin liegt deutlich genug die Weisung: bewahrt, was ihr von den Aposteln hört" [2]). — „Wer mich siehet, der siehet den Vater" (Joh. 14, 9), und „wer euch höret, der höret mich" (Luc. 10, 16): damit sind die Apostel, und in entfernterer Weise die Glieder der apostolischen Classe, offenbar auf die Seite des Herrn selbst getreten, seine specifischen Organe im Werke seiner Selbstdarstellung, d. h. aber Träger des heiligen Geistes geworden. Gerade die literarische Vermittlung des urchristlichen Factums an die Nachwelt konnte nur von ihnen, nicht vom Herrn selbst ausgehen; denn erst in ein zubereitetes menschliches Gemüth versetzt, wird der himmlische Stoff verständlich. „Es ist kein Theil der heiligen Schrift, der nicht in seiner Entstehung durch das Menschenherz hindurch und aus dem Menschenherzen hervorgegangen wäre" [3]). Christus selbst als der wunderthätige, kreuztragende, auferstehende kann nicht zu gleicher Zeit auch der schreibende, decretirende, literarische sein [4]). Jene schlechterdings nothwendigen menschlichen Organe nehmen daher, wie der Herr selbst, eine heilsbegründende Stellung ein; sie bilden ein wesentliches Moment der göttlichen Offenbarung, deren ganze subjective Seite eben in ihr Selbstbewußtsein hineinfällt und sie so zu authentischen Auslegern des Offenbarungsinhaltes an die Menschheit macht. Ob sie nun in diesem Geschäfte mehr historisch, oder didaktisch zu Werke gehen, das begründet offenbar keinen wesentlichen Unterschied. „Denn in den Geschichtsbüchern bilden die Lehrreden Christi und der Apostel einen sehr bedeutenden Theil; und die Briefe der Apostel sind mit wenigen Ausnahmen nur insofern verständlich, als sie entweder geschichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geschichtliche Verhältnisse aus ihnen construiren können" [5]). Vor allem ist, was die neutestamentlichen Geschichtsbücher betrifft, daran zu erinnern, daß „die Evangelien nicht geschrieben wurden, wie die Historien des Herodotus, damit das Geschehene nicht in Vergessenheit käme, sondern irgend eine Heilswahrheit wollte

[1]) Vèzes: essai critique sur l'apostolat. 1858. S. 8–21.

[2]) Evangelische Kirchenzeitung, 1845. S. 146.

[3]) Lange: philosophische Dogmatik, S. 579.

[4]) Evang. Kirchenzeitung, 1845. S. 99. 111.

[5]) Schleiermacher, §. 129, 1. II. S. 357. 358. Vgl. seine kurze Darstellung §. 105.

geschichtlich nachgewiesen sein" [1]), wie ja die Evangelisten, vor allen Johannes, nicht versäumen anzudeuten, ohne deßhalb Tendenzschriftsteller im üblen Sinne zu werden. Daher finden wir denn dieselben Apostel, die sonst lehren und schreiben, auch wieder in Rede und Schrift als Erzähler und Evangelisten auftreten. — Wenn dann aber die Mehrzahl der Briefe von einem Apostel herrührt, auf den jene oben gegebene Genesis apostolischer Zeugenschaft keine Anwendung leidet, so war eben seine Aufgabe eine verschiedene, wie auch seine apostolische Geburt einen exceptionellen Charakter trägt (ὡςπερεὶ ἔκτρωμα 1 Cor. 15, 8). Es ist der erhöhte Herr, der ihm sich offenbarte, wie es für die Zwölfe der in Knechtsgestalt wandelnde war; und es bedarf nur eines realen Begriffes vom Wesen des heiligen Geistes, um die Möglichkeit seiner nachträglichen Adoption in das organische Verhältniß, das zwischen dem Apostelkreise und dem Herrn statt fand, völlig begreiflich zu finden [2]). Jedenfalls gilt auch für ihn, wie für die anderen Apostel, unser allgemeiner, in den neutestamentlichen Schriften so häufig angedeuteter Gesichtspunct, wornach alles Wissen, Denken und Lehren der Apostel wesentlich nur ein Erinnern, ein Empfangenes Weitergeben, ein Mittheilen singulärer Erfahrungen an die Welt ist (Joh. 2, 22. 12, 16. 14, 26. 15, 20. 16, 4. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 23. 15, 3.) [3]). Nachdem aber so die Selbstdarstellung des Herrn in Wort und Schrift der Apostel in wesentlich genügender Weise abgeschlossen war, schloß sich auch die kanonische Epoche der neutestamentlichen Literatur, der begreiflicher Weise viel engere Grenzen gesetzt waren, als der alttestamentlichen. „Es lag in der Natur der Sache, daß die Anfänge der christlichen Gemeinde viel schneller verliefen" [4]). Der productive Proceß heiliger Literaturbildung, der in Israel ein Jahrtausend erfüllte, vollzieht sich für das neutestamentliche Gottesreich in einem Jahrhunderte [5]). Unmittelbar daran reiht sich die Reflexion, der schon in der apostolischen Epoche selbst beginnende Proceß der theologisch-dogmatischen Erkenntniß. Eben weil ein solcher innerhalb des Volkes Israel erst in den spätesten Zeiten seine Entstehung fand, während zuvor der Glaube an den einen Gott „durchaus unreflectirt" [6]) geblieben war, konnte die kanonische Epoche des alten Testaments der des neuen quantitativ so ungemein überlegen sein.

3) Wenn nun also Propheten und Apostel gleichsam zur Rechten und Linken des wesentlichen Wortes stehend, Worte Gottes reden an alle

---

[1]) Hofmann: Weissagung und Erfüllung, I. S. 48. Philippi, S. 174.

[2]) Vgl. übrigens auch, was Jacobi S. 20—23 gegen Daniel sagt.

[3]) Reuß: Geschichte der heiligen Schriften neuen Testamentes, 1853. S. 151.

[4]) Hofmann a. a. O. S. 47.

[5]) Ewald: Jahrbücher für biblische Wissenschaft, VII. S. 77.

[6]) Ritschl: altkatholische Kirche, 1857. S. 336.

Creatur, so folgt, daß alle Producte der Rede und Schrift, die noch außerdem mit diesem Inhalte auftreten, nur als Antwort zu betrachten sind auf jene prophetisch-apostolische Anrede. Es ist mithin von der apostolischen Literatur principiell verschieden die kirchliche, deren Träger nur als Zeugen für das Maaß von Verständniß gelten können, das jene durch die Apostel vermittelte Selbstdarstellung des Herrn in der zeitlichen Entwicklung gefunden hat. So unterscheiden sich vom Kanon z. B. Melanchthon's loci, so sehr sie auch Luther für des Kanons würdig halten mochte; so unterscheiden sich vom Kanon Luther's Schriften selbst, so sehr ein den Aposteln congenialer Geist in ihnen walten, und man eine Art Kanon in ihnen zu erblicken geneigt sein mag. Es konnte die Kirche das Kanonische nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anschauung Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen, also von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüsse abwehren kann" [1]). Eben diese Differenz zwischen apostolischer und kirchlicher Literatur, wie wir sie soeben entwickelt haben, ist es, die ausgedrückt werden soll, wenn wir der ersteren das Prädicat des Kanonischen geben. Wir gewinnen somit den im Paragraphen ausgesprochenen Begriff einer kanonischen Epoche, zu deren Charakteristik im Vergleiche mit den folgenden, mehr conservirenden, als producirenden Zeiten die Worte Harnack's dienen mögen: „Wie das Samenkorn in die Erde gelegt wird, so tritt hier die Kirche mit einem Schlage und von oben her in die Welt ein als eine neue Schöpfung und Ordnung in Christo. Wie alles Leben, beginnt auch sie mit der Ueberfülle des Geistes. Die apostolische Kirche ist darum nicht nur das erste Glied in einer gleichartigen Reihe, sondern um der Apostel willen, die sie in ihrer Mitte hat, ist sie die urbildliche Epoche, die von kanonischer Bedeutung ist für die ganze folgende Entwicklung" [2]). Es folgt darauf die eigentlich kirchengeschichtliche Zeit, die erst dann vollendet ist, „wenn alles in der apostolischen Zeit Angelegte ausgewachsen und zur Ernte reif geworden sein wird. Fortan wird der Kirche nichts Neues offenbart, bis der Herr kommt. Denn alles, dessen sie bedarf, um von sich selbst zu wachsen, ist ihr schon durch die Apostel gegeben und gesichert, und umgekehrt ist, was ihr gegeben, so reich, daß die Kirche während ihres ganzen geschichtlichen Verlaufes mit der selbstständigen Aneignung und fruchtbaren Verarbeitung desselben vollauf zu thun hat" [3]). Darum bedarf aber die Kirche auch fortan keiner neuen Inspiration, keiner fortgesetzten apostolischen Autorität mehr. „Denn die durch den Hingang der ersten und einzigen Apostel entstandene Lücke ist

---

[1]) Schleiermacher, §. 129, 2. II. S. 360.

[2]) Die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, S. 9.

[3]) A. a. O. S. 10.

in vollkommen zureichender Weise für den gegenwärtigen Bestand der Kirche ausgefüllt durch das ihr vermachte schriftliche Wort derselben. In diesem Worte besitzt sie die allein wahre, göttlich geordnete Fortsetzung des Apostolats nach der Seite seiner normirenden apostolischen Autorität, und zwar in derjenigen Form, welche der Aufgabe der Kirche in diesem Stadium entspricht. Denn die Saat soll nun wachsen. Die Kirche soll nicht nach neuen Offenbarungen ausschauen, sondern das Gegebene bewahren und ausbeuten, es aneignen und fruchtbar machen. Da sie aber dabei dem Einflusse der Sünde und der Welt ausgesetzt ist, der von außen und innen die normale Entwicklung hemmt und sie aus ihrer Bahn zu werfen droht, so bedarf sie, um sich zu allen Zeiten und unter allen Umständen immer wieder erhalten, festigen und fördern zu können, einer dem Wechsel nicht unterworfenen, unwandelbaren und zuverlässigen Norm, wie ihr eine solche in der heiligen Schrift für diese Zeit gegeben ist" [1]). Wir legen auf diese Unterscheidung darum einen so bedeutenden Nachdruck, weil in der That von hier aus, als von einem Zugestandenen, gegen die katholische Traditionslehre argumentirt werden kann. Denn auch diese erkennt ja in thesi die Realität einer kanonischen Epoche an, indem sie den Inhalt der Tradition vel ore tenus a Christo entstammt, vel a Spiritu sancto den Aposteln dictirt, indem sie nach den Zeiten der Apostel — um den Ausdruck eines katholischen Dogmatikers zu gebrauchen — „das Bureau der göttlichen Offenbarung geschlossen" sein läßt [2]). Auch die katholische Kirche erkennt mithin als Product der Inspirationsepoche den Kanon, zunächst in seiner neutestamentlichen Gestalt, an. Auch sollte daher dieser Kanon nicht blos ein Denkmal des ersten christlichen Bewußtseins, erste christliche Lehrdarstellung, sondern auch conditio sine qua non für alles Gemeindebewußtsein, für alle Lehrdarstellung überhaupt sein. Somit stellt sich denn das Verhältniß so, daß nach allgemeiner christlicher Voraussetzung die apostolische Predigt der befruchtende, himmlische Lichtstrahl selbst ist, in dessen Klarheit dann aber alsbald das wechselnde Farbenspiel der nach den Gesetzen irdischer Entwicklung verlaufenden, mit dem Unvollkommensten beginnenden Erkenntniß des Sohnes Gottes beginnt. Die Apostel stehen also nicht selbst mit in der Entwicklung, sondern, weil Christus Matth. 16, 19. 18, 18. 28, 19. 20. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20. 15, 20. 17, 18—21. seine eigene Lehrautorität und eine unumschränkte Vollmacht, in der Kirche Anordnungen zu treffen und die Geheimnisse Gottes zu verwalten, auf sie übertragen hat, im Centrum der Offenbarung selbst; sie sitzen „auf der cathedra ecclesiae bis an's Ende der Tage" [3]). „Der Apostolat nimmt kraft einer den Aposteln von

[1]) A. a. O. S. 11.
[2]) Kastner: Würde und Hoffnung der katholischen Kirche. S. 18. 120. 150.
[3]) Julius Müller: deutsche Zeitschrift, 1851. S. 214.

Christo unmittelbar gewordenen Bevorzugung eine in seiner Art einzige Stellung in der Kirche ein" [1]). „Die Apostel haben eine göttliche Mission für die Kirche aller Zeiten. Ihre Aufgabe und göttliche Bestimmung war, die Zeugen Christi für alle Welt zu sein, die Thatsachen der Offenbarung und des Heiles in Christo in ein authentisches und kanonisches Wort der Verkündigung zu fassen, die Gnadenmittel in authentischer und kanonischer Weise der Kirche aller Zeiten zu überliefern. Hinsichtlich dessen, was sie vor denen auszeichnet, die durch ihr Wort an den Herrn gläubig geworden sind, hat sie die Betrachtung nicht sowohl mit den nachfolgenden Trägern des Kirchenamtes, als vielmehr mit dem Herrn selbst zusammenzuhalten. Christus selbst verweist uns mit unserem Glauben an das Zeugniß seiner Apostel; ohne dieses Zeugniß wäre er für uns gar nicht da" [2]). Sehr zu beherzigen ist es daher, daß der Herr zwar sagt: „gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21.), aber nicht weiter fortfährt: „also sollt auch ihr wieder continua successione andere senden!" — daß er sagt: „wer euch höret, der höret mich!" (Luc. 10, 16.), aber nicht weiterfährt: „wer die von euch Gesendeten hört, der höret mich!" — daß er vielmehr von den Aposteln unterscheidet, nicht die legitimen Nachfolger in ihrer kanonischen Dignität, sondern „alle die, so durch ihr Wort an ihn glauben werden" (Joh. 17, 18—20.) [3]).

4) Steht nun diese, soeben mit Zeugnissen belegte, unveräußerlichste aller protestantischen Voraussetzungen fest, ist einmal in bezeichneter Weise die Epoche der Entstehung kanonischer Literatur als kanonische Epoche von der langen Periode menschheitlicher Heilsaneignung und kirchlicher Verständigung über das Heilsobject zu unterscheiden, und hat sich jene im Kanon ein Denkmal gesetzt, so kann dieses letztere auch die Reihe der folgenden, von der Kirche producirten monumenta rerum christianarum nicht blos eröffnen, sondern muß auch wesentlich über sie alle als urbildlich hinausragen. Eben durch diesen urbildlichen Charakter communicirt diese Literatur an dem urchristlichen Factum der Erscheinung des Erlösers selbst: ein Verhältniß, das wir gewöhnlich durch die der Schrift zukommende Benennung „Urkunde" ausdrücken. „Diejenige Kunde, die selbst ein Bestandtheil der Thatsache ist, von welcher sie Kunde gibt, ist im vollen Sinne Urkunde, zumal wenn sie die Momente ihrer Entstehung, die Ursachen ihres Daseins, die Beweise ihrer Geltung mit in sich enthält" [4]). Die Bedeutung dieser kanonischen Literatur besteht aber in der

[1]) Hundeshagen: über die Erneuerung des evangelischen Aeltesten- und Diakonenamtes, 1854. S. 17.

[2]) Höfling: Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 1853. S. 218.

[3]) Höfling, S. 219.

[4]) Nitzsch: Studien und Kritiken, 1843. S. 383. 384.

lauteren Darbietung des Heilsobjectes selbst; und wenn nun die Resultate der auf sie sich beziehenden Verständigung über dieses Object es sind, was man im engeren Sinne kirchliche Lehre oder Dogma nennt, so ist auch dieses Weitere auszusprechen, daß wir im Kanon als solchem keine Dogmatik, sondern nur den Stoff der Dogmatik erblicken dürfen. Auf diesem Verhältnisse beruht der wesentliche Unterschied zwischen „Kanon“ und „Ueberlieferung“ [1]). Es hieße die kanonische Urbildlichkeit der Schrift total mißverstehen, wollte man darinnen eine Musterform der Lehrbildung erblicken. Allerdings „lehrt“ die Schrift, wenn man das authentische Bezeugen von Thatsachen ein Lehren nennen will. Dem hier befolgten Sprachgebrauche gemäß „lehrt“ aber blos der, der durch jenes Zeugniß hervorgebrachte, neue religiöse Begriffe organisirt und ihr Verhältniß zu dem anderweitig gewonnenen geistigen Eigenthume bestimmter abgrenzt. Was sich von so verarbeitetem, dogmatischem Gehalte in der Schrift findet, steht zu dem kanonischen Wesen derselben nur in accidentellem Verhältnisse [2]). Wohl aber ist das Object selbst, darauf alles Dogma sich bezieht, uns in eben dieser kanonischen Schrift in authentischer Weise übermittelt. Dieser kommt daher perfectio schlechtweg zu; sie trägt normirende Fähigkeit für alle Zeiten in sich, während, was Lehre und Dogma betrifft, die *spätere* Darstellung, im Ganzen betrachtet, auch die vollkommenere sein wird [3]).

5) Heißt nun, wie wir sehen, diese apostolische Literatur eben darum eine kanonische, weil sie Urkunde ist und somit auch Theil hat an der Einartigkeit und Urbildlichkeit des von ihr bezeugten Factums, so wird auch der in der nachkanonischen Epoche entstehenden Kirche niemals ein Bedürfniß erwachsen können, dem nicht durch directes oder indirectes Entgegenkommen diese Schriften entsprächen. Es geht ja der Protestantismus allerdings davon aus, „daß alle kirchliche Gegenwart gerichtet werden müsse nach der kirchengründenden normativen Vergangenheit. Denn nur diese ist unmittelbar von Gott gewirkt, während alle kirchengeschichtliche Gegenwart in die Bedingnisse menschlichen Werdens, also der Irrthumsfähigkeit u. s. w. eingegangen ist“ [4]). Es wird mithin die Schrift, die selbst mit zu jenen bedingenden Heilsthatsachen als ihr Abschluß gehört, eine unveränderte Stellung einnehmen zu allen Momenten der kirchenhistorischen Entwicklung; und selbst in Augenblicken der bedenklichsten Krisen, in Zeitpuncten, da eine Reformation an Haupt und Gliedern eintreten muß, bedarf es nur deßhalb einer neuen Sendung von

---

[1]) *Schenkel*: Dogmatik, I. S. 391 ff.

[2]) *Hofmann*: Schriftbeweis, I. S. 25.

[3]) *Schleiermacher*, §. 129, 2. II. S. 360.

[4]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, XXIX. S. 131. *Hofmann*: Weissagung und Erfüllung, I. S. 46. 48.

Aposteln nicht, weil die alten noch fortleben in der Schrift [1]). Dies ist nun wesentlich nichts anderes, als was die alte Dogmatik mit dem der heiligen Schrift beigelegten Prädicate der sufficientia ausdrücken wollte. Und zwar ist diese sufficientia zunächst in einem großartigeren Sinne zu fassen, als daß sie blos dem einzelnen heilsbegierigen Subjecte das zur Orientirung in seinem geistlichen Fortschritte nöthige Material liefern sollte. Denn um den Einzelnen auf den Weg des Heils zu führen und zu orientiren, dazu ist das verbum praedicatum noch geeigneter, als das scriptum; und nur weil auch jeder Einzelne für sich seinem Herrn steht oder fällt, und die Kirche immer nur ein bestimmtes Maaß von Schriftverständniß besitzt, weil es mithin nach dem Rechte des allgemeinen Priesterthums auch jedem lebendigen Gemeindegliede zukommt, an seinem Theile über der Reinerhaltung der Lehre zu wachen, und das durch überlieferte Verkündigung vernommene Wort selbstständig zu prüfen und in seine ersten Grundlagen zu verfolgen, ist die Schrift auch sein unentreißbares Besitzthum [2]). Ihren heilsmäßigen Inhalt schließt die Schrift in wesentlich genügender Vollständigkeit auch der im heiligen Geiste geschehenden Einzelforschung auf. Als Denkmal der kanonischen Epoche aber, als normativen Kanon für alle Folgezeit bezeugt sie sich in immer vollständiger werdender Explication der ganzen Fülle ihres Inhaltes in erster Linie der ganzen Gemeinde [3]). „Erst in den Tagen der Reformation kam es der Kirche recht zum Bewußtsein, Luthern voran, was sie für ihr Gesammtleben an den paulinischen Briefen habe. Den in den Evangelien niedergelegten Schatz ist sie gegenwärtig zu erheben berufen. Es wird noch eine Zeit kommen, da sie in der Apokalypsis die Befriedigung des allerdringendsten Bedürfnisses erkennt. Das alte Testament ist für die Gemeinde im Ganzen, wir können es nicht leugnen, von verhältnißmäßig geringer Brauchbarkeit, aber dafür sind wir auch eine Gemeinde aus den Heiden. Wenn nach Vollendung der Predigt in der Heidenwelt ganz Israel sich vom Gesetze zu seiner nationalen Hoffnung bekehrt, da wird das alte Testament seine volle Lebenskraft erst erweisen" [4]). Die innere Entwicklung der Kirche wird die Auslegung vollenden helfen [5]), zumal da sich, recht verstanden, auch sagen läßt, daß alle Modificationen, die der Weltgeist zum Christenthume annehmen kann, bereits implicite in der kanonischen Epoche vorhanden und durch prophetische und apostolische Rede beurtheilt worden sind, folglich auch insofern das Wort Gottes gestern und heute dasselbe bleiben und bis an das Ende der

---

[1]) Martensen, S. 49.

[2]) Hofmann, S. 44, 45. Güder: deutsche Zeitschrift, 1855. S. 143.

[3]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, a. a. O.

[4]) Hofmann, S. 46.

[5]) Olshausen: Commentar zum neuen Testamente, III, 1. 1836. S. 462.

Tage in seiner praktischen Bedeutung als Licht auf dem Wege der Gemeinde immer allseitiger erkannt werden wird; „so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, wir dies mit vollem Rechte als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich Fremdes braucht hinzugekommen zu sein" [1]). Was Kliefoth neuerdings gegen diese Anschauung vorgebracht hat [2]), ist so außerordentlich haltungslos, so wenig den Interessen seines „kirchlichen" Standpunctes entsprechend, daß man fast denken sollte, der Verfasser habe hier nur widersprochen aus wenig anständiger Gereiztheit gegen Hofmann, und um eben zu widersprechen; denn daran braucht er nicht erst zu erinnern, daß den Grundsätzen unserer Kirche zufolge das Verhältniß der heiligen Schrift auch zu dem Einzelnen nicht versperrt werden dürfe. Was aber soll es heißen, wenn gesagt wird, auch dem Einzelnen, wie der Gemeinschaft werde im Entwicklungsgange seiner religiösen Reife der ganze Erlösungsrath, der ganze Schriftinhalt persönliches Besitzthum? Wo liegt dann der Unterschied zwischen der Schrifterkenntniß, die seiner Zeit einem Augustin zu Gebote stand, und der Schrifterkenntniß, die auf Grund einer reichen Vergangenheit einem späteren Zeitalter eignet? Sobald daher Kliefoth es vergessen hat, was er vorhin gesagt, spricht er auch wieder eine ganz anders lautende Sprache. Nicht einmal die ganze Kirche, sagt er, habe bisher den Gnadenrath in seiner Totalität, sondern nur einzelne loci tiefer erkannt; um so weniger könne der Einzelne sich einbilden wollen, jemals ein theologisches System zu produciren, darin jeder Satz unverbrüchliche Nothwendigkeit besitze [3]).

§. 17.

Die unmittelbare Kehrseite dieses urbildlichen Verhältnisses der apostolischen Literatur, d. h. des auf sie angewandten Begriffes der Kanonicität, besteht in der principiell negirten Ergänzungsbedürftigkeit derselben durch irgendwelche Tradition. Vermöge der qualitativen Einheit schriftlicher und mündlicher Predigt erlangt diese Negation ihre Berechtigung.

1) Wir haben die kanonische Literatur als die einzige urkundliche Verkündigung erkannt, gleichsam als das Allerheiligste, in dem allein Christus zu finden ist. „Darum gilt's nicht — predigt Luther über den zwölfjährigen Jesus im Tempel — wenn man sagt, man müsse glauben,

---

[1]) Schleiermacher, §. 131, 2. U. S. 375.
[2]) Kirchliche Zeitschrift, 1858. S. 663—665.
[3]) A. a. O. S. 679.

was die Concilia beschlossen haben, oder was Hieronymus, Augustinus und andere heilige Väter geschrieben haben, sondern man muß einen Ort anzeigen, da man Christum findet und kein anderes, nemlich den er selbst anzeigt und sagt: er müsse sein, in dem, das seines Vaters ist, und das ist: niemand wird ihn finden anderswo, denn im Worte Gottes" [1]). — Fragen wir nun, an welchem Puncte des so gewonnenen Resultates sich etwa eine zweite Autorität nach Art der katholischen Tradition neben das Schriftprincip hereindrängen könnte, so müßte dies, wofern wir mit der Behauptung der Kanonicität apostolischer Heilsbezeugung im Rechte sind, nur so geschehen, daß man diese Bezeugung nicht vollständig und ausschließlich niedergelegt fände in dem geschriebenen Worte des neuen Testamentes. Dieses aber ist allerdings, wie wir sahen (§. 4, 3), der ursprüngliche, oder wenigstens der symbolmäßige katholische Gedanke. Ihm zufolge soll die Tradition eben dadurch auf Coordination mit der kanonischen Literatur Anspruch machen, daß man die protestantische Prämisse einer kanonischen Epoche vollkommen anerkennt, auf dieselbe Epoche und auf denselben apostolischen Ursprung aber auch die Tradition zurückführt. Daß also um jener besprochenen (§. 16, 2) apostolischen Prärogative willen uns niemand Besseres und Inhaltreicheres über das Factum der kanonischen Epoche mittheilen kann, als die Apostel, steht fest: wie aber wenn sie eben in Wirklichkeit nicht für gut befunden hätten, sich mit ihrer Verkündigung an die Welt so einzurichten, wie die protestantische Hypothese sie thun läßt? Eine Nothwendigkeit, sich schriftlich ihrer Aufgabe zu entledigen, scheinen die Apostel schwerlich gekannt zu haben, da sie sonst viel angelegentlicher und zusammenhängender dieselbe gelöst haben müßten, als in den gelegenheitsweise entstandenen neutestamentlichen Schriften der Fall ist. So schuf unter den gemachten Einwürfen von Anfang an den protestantischen Apologeten offenbar der am meisten Verlegenheit, den seit Marinier bis auf Perrone [2]) alle katholischen Polemiker wiederholt haben: mit lebendigem Wort hat Christus, haben die Apostel selbst die Wahrheit verbreitet; mit lebendigem Wort hat die Kirche sie fortgepflanzt. Haben die Apostel allerdings auch geschrieben, so haben sie doch sicherlich noch viel mehr geredet. Warum legen wir nur auf das Geschriebene Werth, auf das Geredete, durch mündliche Tradition Fortgepflanzte nur keinen? Daß sie, gelegentlicher, ja recht eigentlich außerordentlicher Weise zur Feder griffen, sonst aber aus objectiven und subjectiven Gründen, die leicht einzusehen, sich des mündlichen Wortes bedienten, ist gleichfalls nicht in Abrede zu stellen. Warum betonen wir die Ausnahmen mehr als die Regel? warum gründen wir unseren Glauben auf die blos per accidens neben der mündlichen Ueberlieferung

---

[1]) Walch, XI. S. 598.

[2]) IX. S. 1. 2.

entstandene schriftliche Quelle? Alles zugegeben, was über die Bedeutung der kanonischen Epoche gesagt wurde, läßt sich gegen die aus derselben stammenden Schriften ja immerhin noch sagen: „von vornenherein muß die mannigfaltige Form, worin sie verfaßt sind, der Mangel an einem Zusammenwirken der Verfasser und die Zerstreutheit, worin sie so lange Zeit unter den Christen forterististirten, gegen die Vollständigkeit der in ihnen enthaltenen Lehren zeugen" [1]). So gelangt scheinbar von ganz protestantischen Prämissen aus, aber nur unter allseitigerer Berücksichtigung der concreten Wirklichkeit, die katholische Kirche zu ihrer Duplicität von kanonischen Autoritäten: die Summe apostolischer Schrift bildet das neue Testament, die Summe apostolischer Reden bildet die Tradition.

2) Diesem Einwurfe gegenüber haben nun die protestantischen Apologeten einmal den Vorwurf blos zufälliger Existenz von der Schrift abzuweisen, sodann aber die Unmöglichkeit einer Coordination der schriftlichen und der mündlichen Quelle darzuthun. Beides ist erreicht, wenn nachgewiesen ist, daß ohne apostolische Schrift das Christenthum wohl entstehen, nicht aber bestehen konnte, und daß wir außer der Schrift überhaupt keine sichere apostolische Ueberlieferung mehr besitzen. Der Beweis hiefür beruht auf einer genaueren Ausführung der schon oben (§. 15, 3) gemachten Voraussetzung, wornach um der aus der menschlichen Sündhaftigkeit stammenden Lüge willen, nicht mündliche Ueberlieferung, sondern blos Schrift, und zwar urkundliche Schrift, die una custodia fidelis memoriae rerum gestarum [2]) ist. Wird diese Nothwendigkeit der Schrift nun auch für die neutestamentliche Zeit anerkannt, so liegt darin allerdings für's Erste das demüthigende Bekenntniß, daß auch in der christlichen Gemeinde absichtliche und unabsichtliche Lüge eine Macht geblieben ist. So ist Luther's merkwürdiges Wort zu verstehen: „daß man hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und Gebrechen des Geistes, daß es die Noth erzwungen hat, und nicht die Art ist des neuen Testamentes" [3]). „Wie nun aber die Sachen thatsächlich stehen, so ist es eine auf allen andern Gebieten des Lebens anerkannte Sache, daß der Gewinn einer großen Epoche verloren ginge, wenn diese nur geredet, nicht auch geschrieben hätte: warum sollte es hier anders sein? Daß es dem Herrn habe gefallen können, mit seiner Kirche eine Ausnahme zu machen und die Wahrheit durch ein perennirendes Gedächtnißwunder zu erhalten [4]), ist an sich wohl ebenso zuzugeben, wie die abstracte Möglichkeit, daß es selbst dieses Modus nicht beburft,

---

[1]) Michelis im Kirchenlexicon, XI. S. 118.

[2]) Livius, 6, 1.

[3]) Walch, XI. S. 479.

[4]) Vgl. Bellarmin, 4, 12, 3. Daniel, S. 40.

sondern durch Inspiration dem Subjecte der Wahrheitsstoff zugeführt, und so mit jedem ein neuer Anfang hätte gemacht werden können. Aber wer gibt uns das Recht, solche Abenteuerlichkeiten vorauszusetzen, wo der gebahnte Weg vor Augen liegt? Dies ist eben der durchaus corrumpirte, der absoluten Religion ebenso unwürdige, wie dem zauberseligen Fetischismus entsprechende Wunderbegriff, der sich darin gefällt, die gottgeordneten Gesetze des menschlichen und irdischen Werdens als Schranken zu betrachten, in deren Durchbrechung die mit sich selbst spielende Gottheit ihrer Allmacht sich versichert. Gewiß wird die lebendige Aufsicht der göttlichen Vorsehung viel eher vorausgesetzt werden dürfen, als wachend über der Sammlung und Erhaltung der heiligen Urkunden, denn als eine, den Zusammenhang des Geschehens stets durchkreuzende Wundermacht. Habent sua fata libelli: diesen Spruch darf man nicht anwenden, um diese fata, sofern ihnen auch die Schrift unterworfen ist, durch ein beständiges Gedächtnißmirakel zu neutralisiren; sondern es gilt nur, an die Stelle des Schicksals und Zufalls, wie in allen Dingen, so auch hier, die göttliche Waltung und Vorsehung zu setzen [1]). Und wie kann man da vom christlichen Factum durch mündliche Ueberlieferung Kunde zu erhalten hoffen, wo zahlreiche und beglaubigte Schriften vorliegen, ja Schriften, von denen Bellarmin selbst sagt, daß in ihnen auch der ganze Inhalt der Tradition, wenn nicht in particulari, so doch in universali enthalten sei [2]), — Schriften, deren Inhalt auch nach Gazzaniga's Bekenntniß von wesentlicher Vollständigkeit ist (omnia fere) [3])? Nichts ist beweisender für das Präjudiz der möglichen Entstellung, das aller mündlichen Ueberlieferung auf die Dauer anhaftet, als die Thatsache, daß man, selbst bei Annahme einer solchen, doch immer wieder auf den urkundlichen Kern unwillkürlich zurückblickt. Immer bleibt die Bibel die Säule, um welche sich auch die Pflanze der mündlichen Tradition schlingt [4]); und so ist die auffallende Erscheinung leicht zu erklären, daß katholische Theologen selbst, während sie aus der Unzulänglichkeit der Schrift die Nothwendigkeit der Tradition zu erweisen suchen, unwillkürlich auf die Anerkennung der Wahrheit zurückgeführt werden, daß der feststehende, objective Haltpunct doch nur in der Schrift gegeben sei, die eben nichts anderes ist, als die eigentliche Urkunde der wahren Tradition [5]). Erkennt man nun neben diesem, das Wesentliche in sicherer Fixirung enthaltenden Schriftinhalte noch eine andere „Tradition" als

---

[1]) Vgl. Nitzsch: Stud. und Krit. 1843. S. 382.

[2]) 4, 10, 7.

[3]) Prael. III. S. 226.

[4]) Pelt, S. 34.

[5]) Lange, S. 597.

selbstständige Quelle an, so hat man die Bestimmtheit des ersten Factors durch die Unbestimmbarkeit des zweiten wieder aufgehoben; man hat „alles und noch einiges andere“ in das Princip aufgenommen, man hat eine „planlose Zufälligkeit“ zum leitenden Faden der Entwicklung, einen „Unbegriff“ zum Anknüpfungspuncte derselben gemacht [1]). Worauf so der Ernst des christlichen Gottesbewußtseins, worauf die tägliche Erfahrung hinführt, das beweisen unsere älteren Dogmatiker gern auch mit biblischen Beispielen, indem sie auf die möglichen Schicksale der alttestamentlichen Nachrichten hinweisen, wofern dieselben etwa nicht aufgeschrieben worden wären. Wenn Bellarmin für die Tradition die Thatsache geltend machte, daß ja auch vor Moses die Gemeinde Gottes ohne Schrift bestanden habe [2]), so waren seine protestantischen Gegner bemüht, zu beweisen, daß Moses eben noch zur rechten Zeit geschrieben habe, um die urgeschichtliche Tradition vor gänzlicher Entstellung zu bewahren: ein Argument, das heute noch von allen denen geltend gemacht wird, die in den Erzählungen der Genesis kurzweg den historischen Kern aller möglichen heidnischen Mythen enthalten glauben. Da entsprechen also beispielshalber dem trotzigen Geschlechte der Gibborim, die aus der Verbindung der Sethiten mit den Kainiten hervorgingen, die Giganten und Heroen, die Söhne Himmels und der Erde [3]); da haben wir statt der irdischen Namen eines Jubal, Tubalkain und der Naema die himmlischen eines Apollo, Vulcan und der Venus; da steht dem Noah ein Deukalion gegenüber. Man denke überhaupt an die Paradies- und Fluthsagen verschiedener Völker; oder man vergleiche mit dem Inhalte des Buches Hiob die indische Sage von Haritschandra [4]). Waren nun solcherlei Variationen und Entstellungen möglich in jener relativ noch nicht so tief in den Götzendienst verfallenen Urzeit, wie viel weniger — sagt Chemnitz [5]) — kann die Tradition ausreichen „in dieser letzten betrübten Zeit.“ — Für uns nun klingen diese Beweise allerdings zum Theil seltsam, da zu ihrer Stichhaltigkeit ja vor allem der Nachweis fehlt, daß jene alttestamentlichen Nachrichten selbst durch kein Medium mündlicher Tradition hindurchgegangen, sondern vielmehr alsbald nach dem Eintreten der geschilderten Thatsachen auch aufgezeichnet worden sind. Es gehört hierzu eine Vorstellung, wie sie Luther vom alten Testamente hat, wenn er sagt, zu Joseph's Zeiten sei die Bibel noch ein gar kleines Buch gewesen und habe blos die Geschichten

---

1) Philippi, S. 137.

2) 4, 4, 2.

3) Kurtz: Ehen der Söhne Gottes, S. 83.

4) Deutsche Zeitschrift, 1850. Nro. 22. 23.

5) Examen, S. 7.

der Erzväter enthalten [1]). Darum ist aber doch die Sache selbst nicht minder wahr. Wir fragen einfach, wie es mit unserer auf Abraham und Moses zurückreichenden religiösen Vorgeschichte stehen würde, wenn wir, um Bekanntschaft mit derselben zu machen, auf die Nachrichten des aus mündlicher Sage schöpfenden Tacitus gewiesen wären [2]). Oder wie wäre es mit unserer Kenntniß der apostolischen Kirche bestellt, wenn wir etwa auf einen Lindanus hören und an eine apostolische Tradition deßhalb glauben wollten, weil aus den paulinischen Briefen sattsam hervorgeht, daß in der Apostelgeschichte keineswegs alles berichtet ist, was die Apostel gesagt und gethan haben? Treffend weist Chemnitz auf die zahlreichen apokryphischen Apostelgeschichten hin: non recens artificium est, sub illo titulo et praetextu, quod Lucas non omnia singulorum apostolorum acta scriptione sua persecutus est, vana, falsa et suppositia obtrudere ecclesiae [3]). — „Nirgends ist das geschichtliche Gedächtniß kürzer, als unter der officiellen Herrschaft der Tradition" [4]). Schließlich beweist darum selbst Bellarmin die Unverfälschtheit der Tradition damit, daß auch sie aufgeschrieben worden sei, mithin aufgehört habe, Tradition zu sein [5]) — womit die ganze Illusion der katholischen Lehre zerstört und die Controverse auf ein ganz neues Terrain versetzt wird: ob es nemlich zwei heilige Schriften gebe, oder nur eine; ob blos dem apostolischen Kreise es zukomme, die Urkunde des christlichen Factums aufzustellen, oder auch solchen, die demselben ferner stehen. — Somit wird es von vornenherein nichts Widersprechendes haben, wenn Martensen das Dilemma stellt: „entweder kann es nicht mehr entschieden werden, was Christenthum ist, in welchem Falle das Christenthum nicht göttliche Offenbarung ist, sondern nur Mythus und Philosophie, oder es muß eine zuverlässige Ueberlieferung von der apostolischen Auffassung und Aneignung Christi geben, vermittelst welcher jede folgende Periode im Stande ist, den Zusammenhang mit der apostolischen Lehre und dem ächten Christenthume zu bewahren" [6]). Es verhält sich nemlich die Sache so. Worauf die Kirche selbst sich gründete, das war jenes kanonische Zeugniß der apostolischen Zeit; eben dieser letzteren Aufgabe war „Einpflanzung des Reiches Gottes als Kirche Christi in die Welt" [7]). Da nun aber die Apostel nach dem Obigen ihre Inspiration nicht vererbt haben, wo war, als der letzte Apostel ausgeredet hatte,

---

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 167.

[2]) Hist. 5, 2—9.

[3]) S. 24.

[4]) Ritschl: altkatholische Kirche, 1857. S. 265.

[5]) 4, 12, 3.

[6]) Dogmatik, S. 49.

[7]) Harnack a. a. O. S. 9.

das apostolische Wort? Die katholische Kirche antwortet: entweder im Gedächtnisse als mündliche, oder in den authentischen Schriften als schriftliche Ueberlieferung. Die letztere aber wird nun doch wohl der Natur der Sache nach den sicheren Kern der ersteren je länger, je mehr gebildet haben. Die letztere allein haben wir noch; von der ersteren kann heutzutage niemand mehr etwas wissen [1]); oder wenigstens nichts einigermaßen Gewisses, zumal wenn schon die älteste Kirche nicht mehr sicher wußte, was z. B. hinsichtlich der Zeit der Passafeier oder der Ketzertaufe apostolische Tradition gewesen ist, wenn man sich für Widersprechendes in Rom auf Petrus und Paulus, in Kleinasien auf Johannes und Philippus berief [2]), ja wenn, wie die protestantischen Polemiker treffend bemerkt haben [3]), alsbald der erste Advocat der mündlichen Tradition, der unmittelbar an die apostolische Zeit sich anreihende Papias, zu fabeln beginnt [4]). Was über das Maaß des schriftlich Fixirten hinausgeht, das ist und bleibt alles zweideutig und unsicher.

3) Ist aber die Sache so bestellt, haben wir dann nicht dennoch eine sehr unvollständige, durch Zufall nur entstandene Glaubensquelle? Wenn die Apostel ohne Widerspruch unendlich viel mehr gesprochen als geschrieben haben, und der Protestantismus den verlorenen Inhalt der Reden zugestandenermaßen nicht mehr zu restituiren versteht, was thut er anders, als ein sicheres Wohnhaus abreißen, ohne ein neues an seine Stelle setzen zu können? Dies war die Schwierigkeit, in deren Betreff die Antworten der altkirchlichen Dogmatiker und Apologeten oft am meisten zu wünschen übrig ließen. Die richtige Verantwortung gegen den Rechenschaft fordernden Feind kann nur ausgehen von der Erwägung, daß sich jenes von den Katholiken urgirte plus der mündlichen apostolischen Rede sicherlich blos auf den Umfang, nicht aber auf die Art derselben bezieht. Es ist ein großer Unterschied, ob ich sage: die Apostel haben mehr geredet, oder sie haben anderes geredet, als geschrieben. Während der Protestantismus das Erstere behauptet und die Schrift zwar nicht als quantitativ, aber doch qualitativ vollständigen Abdruck der apostolischen Inspiration auffaßt [5]), muß der Katholicismus das

[1]) Vgl. Brenz, S. 218. 219.

[2]) Vgl. Chemnitz, S. 81. 82.

[3]) Vgl. z. B. Brenz, S. 219. Marheineke: System, II. S. 199.

[4]) Vgl. Eusebius, K.-G. 3, 39.

[5]) Marheineke: Studien, 1808. S. 294. 295. System, II. S. 187: „Das Höchste, was hier das protestantische System dem katholischen zugeben kann, ist, daß von allem, was unter dem Namen der Tradition in dieser Art, nemlich aus der lebendigen Rede des Heilandes und der Apostel herumgetragen wurde, nicht nur das Nöthigste und Wesentlichste auch in die heilige Schrift übergegangen, sondern auch mit dieser vollkommen übereinstimmend gewesen, oder vielmehr, wenn nicht alles von dieser Art wirklich vorher oder nachher dort aufgezeichnet worden, doch dem Geiste nach der geschriebenen Lehre ganz conform gewesen sei.“

Letztere voraussetzen, wenn seine Tradition nicht soll überflüssig gemacht werden. Dann aber läßt sich, eben um des nachgewiesenen Charakters der Tradition willen, heutzutage gar nicht mehr ausmachen, was eigentlich Christenthum ist; und würde außerdem „die historische Einheit des Urchristenthums und des Christenthums überhaupt, das Ineinandergehen paulinischer, petrinischer, johanneischer Gemeinden, oder ihr Verschwinden in einer und derselben Ekklesia, das Zusammenbestehen ihrer Schriften in einem Kanon, das nie verläugnete Bewußtsein der altkatholischen Kirche von einer einzigen, apostolischen abzustammen, eine ganz unbegreifliche und widersprechende Erscheinung sein [1]). Ueberhaupt müssen wir uns leicht überzeugen können, daß es entweder noch eine der Art und dem Geiste nach ganz andere Wirksamkeit und Lehre der Apostel Christi und Christi selbst gegeben habe, als die ist, die in den Schriften und in den offenbaren Ueberlieferungen der alten Kirche sich abdrückt, oder daß wir in den Schriften selbst schon einen so vollständigen Ersatz der mündlichen Ueberlieferung und einen so vollen Ausdruck des Urchristenthums haben, als nur immer zur Mittheilung des einigen und untheilbaren Wortes Gottes und zur allseitigen Begründung und Fortbildung des christlichen Glaubens und Wandels in der Folgezeit erforderlich werden konnte" [2]). So hat Nitzsch dem zum klaren Ausdrucke verholfen, was die protestantischen Apologeten schon seit Brenz und Chemnitz gemeint und angedeutet haben. Es war die qualitative Identität von apostolischer Predigt und Schrift, die Brenz ausdrücken wollte, wenn er sagt: fieri non potest, quod apostoli Spiritu sancto praediti, tradiderint verbis pugnantia cum iis quae mandaverant scriptis [3]). Ja es ist diese Auffassung des Verhältnisses symbolisch geworden: sicut enim apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et apostolici non contraria apostolis ediderunt; quinimo impium esset asseverare apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse [4]). Noch näher kommt dem Gedanken Chemnitz, wenn er sagt: quaestio est, an doctrina illa (der nicht geschriebene Theil des apostolischen Wortes) sit alia et diversa ab ea, quam in scriptura comprehensam habemus [5]); wenn er ferner die schon von den Aposteln anerkannte Nothwendigkeit schriftlicher Fixirung des Wortes treffend mit der Thatsache des vom Apostelconcil erlassenen encyklischen Schreibens belegt [6]): ein Umstand, der an Bedeutung dadurch noch gewinnt, daß der Convent den Judas

[1]) Nitzsch in den Sendschreiben, S. 73.

[2]) A. a. O. S. 64. Protestantische Beantwortung, S. 235.

[3]) S. 220.

[4]) Helv. II, 2.

[5]) S. 62.

[6]) S. 18.

und Silas als mündliche Zeugen des ganzen Hergangs abordnet (Apgsch. 15, 22. 23.), ohne doch ihrer mündlichen Tradition die ganze Darstellung der Sache anheim zu geben. Aber auch für die Coordination von Schrift und Tradition kann diese Duplicität des Zeugnisses nicht verwendet werden. Allerdings war in dem Schreiben nicht alles gestanden, was Judas und Silas den Christen in Antiochia sonst noch zu sagen wußten, aber doch dasselbe. Mit Bezugnahme auf Apgsch. 15, 32. bemerkt daher Chemnitz: Lucas mox subjicit, ipsos multis verbis et longa oratione hoc fecisse, et tamen illa, quae longe pluribus explicarunt, non fuerunt contraria, non diversa, imo non alia praeter illa, quae scripta fuerant, sed τὰ αὐτά [1]). Wie der Brief des Concils eine summarische Angabe der acta concilii, so können die apostolischen Briefe als Summarien der apostolischen Predigt, als kurze Compendien oder, um einen Ausdruck des Nicephorus [2]) zu gebrauchen, als eigentliche ὑπομνήματα gelten, die uns den Verlust der mündlichen Rede ersetzen. Una fuit fides, eadem doctrina et commune ministerium, quo unum et eundem ecclesiae, quoad ad substantiam evangelicae religionis, statum constituerunt: ut, etiamsi singulorum apostolorum acta conscripta essent, non tamen contrarium, non diversum, non aliud, sed unum et idem saepius scriptum legeremus [3]). Den letzten Grund von dem allem verzeichnet Heidegger: verbo Dei nihil addi potest vel diversum, vel contrarium. Non diversum, quia articuli fidei sunt copulativi, ita ut in fecunditate et virtute unius principii contineantur omnes. Non contrarium, quia alias spiritus Dei foret ita et non et ἀποκαταστασίας spiritus [4]). Es ist mithin keine richtige Darstellung des Sachverhaltes, wenn Bellarmin als protestantische These die Behauptung aufstellt: apostolos quaedam instituisse praeter scripturam, quae tamen non sint necessaria, nec praecepta, sed libera [5]), sondern nur das wird behauptet: non posse certo demonstrari aliquam apostolicam traditionem [6]). Wenn es aber, was an sich niemand bezweifelt, auch noch apostolische Traditionen gegeben hat, die nicht im neuen Testamente geschrieben stehen, so thut das wegen der Einheit des göttlichen Geistes, auf den sie letztlich zurückzuführen sind, der wesentlichen Sufficienz der Schrift keinen Eintrag. So ruht auch die ganze Tradition über die Entstehung der kanonischen Schrift auf der Voraussetzung, daß dieselbe

---

[1]) S. 18.

[2]) K.=G. 2, 34.

[3]) Chemnitz, S. 24.

[4]) Concilii tridentini anatome, S. 85.

[5]) 4, 2, 3.

[6]) 4, 2, 4.

das kanonische Wort habe ersetzen sollen, als ein quantitativ kürzeres, qualitativ identisches Surrogat dafür. Matthäus hat nach Eusebius [1]) und Chrysostomus [2]) sein Evangelium geschrieben, damit dasselbe nach seinem Weggange seine mündliche Predigt ersetze. Eben derselbe Gedanke liegt der Tradition über die Entstehung des Marcus zu Grunde: die römischen Zuhörer des Petrus hätten gewünscht, dasselbe, was sie durch die Predigt des Apostels vernommen hatten, auch schriftlich zu besitzen: [3]) wozu dies, wenn sie an der mündlichen Predigt schon mehr und Besseres hatten, als jedes schriftliche Wort ihnen sichern konnte, wenn keinerlei Nothwendigkeit auf die schriftliche Verzeichnung hinführte?

5) Indem Nitzsch das in Rede stehende Problem gegen die Angriffe eines Delbrück, Möhler, Strauß in der bezeichneten Weise zurechtlegt, berührt er zugleich einen andern uns hier interessirenden Punct. Es ist das ultimum refugium der gegnerischen Partei, die siegreich erwiesene Nothwendigkeit schriftlicher Mittheilung als eine zu künstliche, Gottes unwürdige Vermittlung zurückzuweisen. Eben was wir oben vorausgesetzt haben, das Naturgemäße und Einfache dieser Procedur, wird in Abrede gestellt. Indem wir nun auf die treffliche Abfertigung, die Nitzsch diesem Einwande hat angedeihen lassen, verweisen [4]), bemerken wir hier noch Folgendes. Ist einmal überhaupt das Factum nachgewiesen, daß Gott sich dieser Vermittlung bedient hat, so ist es thöricht, dieselbe nach dem sehr menschlichen Maaßstabe conventioneller Begriffe für weniger anständig zu erklären. Es ist überhaupt kaum zu begreifen, was damit gesagt sein soll, wenn der Act des Schreibens für von zu geringer sittlicher Würde erklärt wird, als daß auf ihn der Herr so wesentlich habe reflectiren können. Gerade weil die authentischen Ausleger der Offenbarung diese letztere zuvor in ihr eigenes Innere mußten aufgenommen haben (§. 16, 2), erscheint die schriftliche Mittheilung, die am meisten innere Verarbeitung des Stoffes voraussetzt, als die geeignetste. Ist der Act des Schreibens durch Reflexion vermittelt, so ist er darum nicht schon zu gering, um Gottes Wort zu überliefern. Vielmehr nur um so geeigneter ist er hierfür, als der Umfang von Oeffentlichkeit und die Zeitdauer, für welche der Schreibende mittheilt, größer sein kann. Darum legt sich beim Schreiben schon alles klarer auseinander und gestaltet sich objectiver, als beim Reden. Nur ein gänzlich in's Mantische überspannter Inspirationsbegriff könnte hieran Anstoß nehmen. „Ein Begeisterter im Sinne der Hellenen wird nicht schreibend zu denken sein“ [5]). Hiernach also ist die bekannte

[1]) K.-G. 3, 24.

[2]) Homil. I. in Matth.

[3]) Euseb. K.-G. 1, 15.

[4]) Studien und Kritiken, 1843. S. 385. System, S. 98.

[5]) Nitzsch: System, S. 98.

Streitfrage nach dem status scribendi zu entscheiden. Der Karmeliter Marinier hat auf dem Concil viel Aufsehen erregt mit der Behauptung, die Apostel seien beim Reden gerade so inspirirt gewesen, als beim Schreiben. Davon ist noch ein langer Weg bis zum römischen Traditionsdogma. Selbst die altreformirte Dogmatik hat den Unterschied zwischen verbum Dei ἄγραφον und ἔγγραφον aufgenommen, aber mit Recht hinzugesetzt, von jenem sei alles verloren, was nicht in dieses sich verwandelt habe [1]). Um so unnöthiger war es, wenn sie nun das mandatum commune praedicandi noch unterscheiden zu müssen glaubte von dem mandatum expressum scribendi. Einen solchen qualitativen Unterschied zwischen dem sonstigen Zustande und dem status scribendi, wodurch die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abenteuerlichste Weise zerstört wird [2]), hat man mit Recht für eine talmudische Vorstellung erklärt; vielmehr machen wir die Einheit des actus scribendi mit dem ganzen Wesen der Inspirationssubjecte recht geflissentlich geltend und halten mit Martensen [3]) dafür, daß die Schrift, gerade weil sie den Reichthum des mündlichen Wortes in eine feste Grundform zusammendrängt, der abgeschlossene, durch die besonnene Erwägung abgeklärte und befestigte Ausdruck des begeisterten Gedankens ist, und daß wir daher in der heiligen Schrift die reife und ausgetragene Frucht der Inspiration haben. Dieses Letztere um so mehr, als die heiligen Autoren wohl erst dann zum Schreiben herangetreten sind, als ihr theologischer Charakter in seiner intensiven und extensiven Vollendung begriffen war. So macht z. B. Olshausen darauf aufmerksam, daß alle Sendschreiben Pauli aus einer späteren Periode seines Lebens stammen [4]); und ist es bei Johannes und Petrus, bei Moses, David und Jesaia nicht ebenso? War doch das Schreiben überhaupt das Letzte, woran die „heiligen Männer Gottes" dachten. Es ist ganz richtig, was Wessenberg [5]) bemerkt über die, eine zarte Scheu beurkundende Sparsamkeit der Apostel im Aufschreiben ihrer Gedanken. Namentlich hat der Apostel, von dem wir im N. T. die meisten Schriften haben, sich schon aus physischen Gründen dazu nicht eben am leichtesten entschlossen. Wenn er aber einmal dazu kam, so drückten gewiß Briefe an die Philipper, Korinther, Galater sein ganzes persönliches Sein, sein individuelles Wesen so vollkommen aus, wie vielleicht kein Moment mündlicher Rede [6]); so daß hier die Behauptung Molitor's, die schriftliche Fassung gebe immer nur „ein abgezogenes, allgemeines Bild der Wirk-

---

[1]) Ebrard: Dogmatik, I. S. 37.

[2]) Schleiermacher, §. 130, 2. II. S. 365.

[3]) S. 453.

[4]) Biblischer Commentar zum N. T. III, 1. 1836. S. 25.

[5]) Geschichte der großen Kirchenversammlungen, I. S. 19.

[6]) Nitzsch a. a. O.

lichkeit, das aller concreten Bestimmtheit und individuellen Specification, wie sie das Leben darbietet, gänzlich ermangelt" [1]), sich als völlig grundlos erweist. Wir sind keineswegs nur mit fragmentarischen Notizen versehen. „Eben weil die Apostel nur ausnahmsweise schrieben, so muß ihr Schreiben dadurch eine besondere Bedeutung erhalten" [2]). Gerade deßhalb dürfen wir in dem, was wir Geschriebenes von ihnen haben, auch den geläutertsten, reinsten Gehalt ihres Wesens erblicken; dürfen für trübende Momente, wie sie in der mündlichen Rede leicht mit unterlaufen, hier am ehesten eine Correctur erwarten [3]).

6) Ist nun so die Schrift der zwar nicht quantitativ, aber doch qualitativ getreue Abdruck apostolischer Inspiration, so bleibt freilich immer noch die abstracte Möglichkeit, daß irgend ein Fragment apostolischen Zeugnisses keinen unmittelbaren Anschließungspunct im Kanon findet; deßhalb hört derselbe aber nicht auf, wesentlich vollständige und genügende Repräsentation der kanonischen Epoche zu bleiben. Der Mangel bloser Fragmente kann für uns nie einen unersetzlichen Verlust ausmachen, da dieselben aus dem Ganzen heraus jederzeit ergänzt werden mögen. So ist uns die Substanz des verloren gegangenen Briefes an die Corinther auf jeden Fall erhalten in 1 Cor. 5, 9.: *μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις* [4]). Damit aber ist genug gesagt, um auch künftigen Geschlechtern einen Maaßstab für Beurtheilung derartiger Unsitten an die Hand zu geben. Zwar kann erst an späteren Puncten unserer Untersuchung (§. 18, 2. §. 50, 2) über diesen Punct in befriedigender Weise geredet werden. Jedenfalls aber beweist ein Blick in die erste beste Darstellung protestantischer Dogmatik und Ethik die Richtigkeit des Schleiermacher'schen Satzes: „seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken" [5]). Aber ob solche Productionen conform und congenial sind dem ursprünglichen und wahren Christenthume, darüber wird nun nach protestantischer Anschauung eben der Schrift allein das Urtheil zustehen. Und daß unser Kanon vollkommen ausreichend ist, um ein solches in allen wesentlichen Puncten scharf theilendes Kriterium der Wahrheit abzugeben, reich genug, um geistliche Menschen, die alles richten können (1 Cor. 2, 15.), heranzubilden, das sieht der Protestantismus mit vollem Rechte als durch die Erfahrung aller Jahrhunderte und durch die Zeugnisse der römischen Traditionssäulen selbst gewährleistet an. „Gottes Wort ist allgenugsam; die ganze Reformation ist in diesem Worte enthalten" [6]). Diese so viel

---

[1]) I. S. 6.
[2]) Evangel. Kirchenzeitung, 1845. S. 112.
[3]) Philippi, S. 160. 161.
[4]) Böhmer: Dogmatik, I. S. 112.
[5]) §. 129, 2. II. S. 361.
[6]) Merle d'Aubigné, 12, 7.

besprochene Eigenschaft der Sufficienz ist daher von den alten Dogmatikern stets als positive Kehrseite zu der Negation der Tradition geltend gemacht worden [1]). Hiermit achten wir für hinreichend bewiesen, was schon Chemnitz ausspricht, wenn er gesteht, daß zwar allerdings Patriarchen und Propheten, Evangelisten und Apostel mehr gewußt und erfahren haben, als im alten und neuen Testamente von ihnen geschrieben steht; aber ea literis mandata sunt, quae posteritati ad dogma et mores necessaria esse et sufficere judicata sunt [2]).

§. 18.

Diese Urkunde der kanonischen Epoche erhebt keinen Anspruch darauf, den Charakter des Kanonischen auch auf ihre literarhistorische Form zu übertragen, sondern ist, von dieser Seite betrachtet, als erstes Glied in der Reihe dogmatischer und ethischer Productionen anzusehen.

1) Wenn wir oben von einer kanonischen Epoche sprachen, als deren Producte kanonische Bücher nothwendig sich auszuweisen haben, war dies keineswegs in dem Sinne Hahn's gemeint, der das Postulat der Authentie dahin erweitert, daß die als kanonisch geltenden Bücher wenigstens einem durch gewisse Grenzen zu bezeichnenden Zeitalter angehören müssen [3]). Vor so vagen Begriffen hätten schon die eingehenderen Bestimmungen, die Schleiermacher in diesem Lehrstücke getroffen hat, bewahren sollen. Es ist bekanntlich ein Schleiermacher'scher Satz, daß die heiligen Schriften des neuen Bundes auf der einen Seite zwar Norm für alle folgenden Darstellungen des christlichen Glaubens sind, auf der andern aber nur das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe dieser Darstellungen [4]). Vergleicht man die nähere Ausführung [5]), so scheint es freilich, als sollten apokryphische und kanonische Bestandtheile des N. T. in der Weise unterschieden werden, daß alle apostolische Gedankenerzeugung der einen, alle nichtapostolische der anderen Seite angehörten. Denn auf der letzteren konnten, „weil noch jüdische und heidnische Ansichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerspruch derselben gegen den christlichen Geist erst allmälig anerkannt werden konnte, religiöse Darstellungen entstehen, welche genau genommen mehr vom Christlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum, als wahres Christenthum waren." Bei den Aposteln aber wurde aller derartige verunreinigende Einfluß „in dem Maaße, als sie

---

[1]) Schmid, S. 41.

[2]) S. 9. 10. 24.

[3]) Lehrbuch, S. 121.

[4]) §. 129. II. S. 357.

[5]) §. 129, 2. II. S. 359.

Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus." Daher das neben einander Vorkommen von kanonischen und apokryphischen Momenten im apostolischen Zeitalter. — So wenig man nun in unserem Falle auskommen kann ohne diese von Schleiermacher getroffene Unterscheidung, so muß doch dem bisher Entwickelten zufolge nicht blos dieses an seiner Darstellung in Anspruch genommen werden, daß mit der „lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus" nur ein Moment der an der Hand des heiligen Geistes geschehenen Einführung in das ganze Geheimniß des Himmelreiches, wie sie den Aposteln zu Theil wurde, ausgedrückt ist [1]), sondern wir haben nach Schleiermacher auch in unserem N. T. Darstellungen der niedersten und der höchsten, urbildlichen Form unmittelbar neben einander stehen, „als zwei Extreme, welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wieder kommen können" [2]). Hierbei ist dem Mißverständnisse nicht gewehrt, als könnte der rein kanonische Inhalt des neuen Testamentes durch blose Ausscheidung der nicht apostolischen Bestandtheile gewonnen werden. Dagegen ist der Thatbestand vielmehr folgender. Schon in dem Selbstbewußtsein Christi ist, als die historische Realität desselben mit constituirend, neben dem allgemeinen, die absolute Gotteinheit ausdrückenden Inhalte desselben auch ein national und individuell bedingter Factor zu statuiren, ohne welchen Christus weder wahrhaft Mensch gewesen wäre, noch auch von einer Mittheilung seines eigenen Wesens und Lebens an die Menschheit die Rede sein könnte. Christus ist nicht blos das absolut religiöse Subject, der in seiner unmittelbaren Gotteinheit schlechthin urbildliche „Sohn Gottes," sondern er ist auch dieses bestimmte Individuum, dessen Entwicklung unter denjenigen concreten Bedingungen statt hatte, die der ganzen Epoche, in die sein Auftreten fällt, gemeinsam zukamen. Gerade auf dieser historisch bedingten Seite seines Selbstbewußtseins lagen die nächsten und ersten Anknüpfungspuncte für das Verständniß seiner Jünger und Gläubigen; wie überhaupt kein idealer Inhalt ist, der, wo er in den welthistorischen Proceß eintreten soll, einer historischen, concreten Form sich entschlagen könnte. So war es bekanntlich insonderheit das Nationale in dem Selbstbewußtsein des Herrn, an das sich die ersten Jünger, und auch späterhin noch längere Zeit die judenchristlichen Gemeinden vorwiegend hielten. Aber auch von sich selbst aus, herrührend aus ihrer eigenen Bildungs- und Entwicklungsweise, trugen die Apostel nationale Elemente in sich, und zwar nicht blos in viel umfangreicherer, sondern namentlich auch in viel handgreiflicherer, dichterer und so zu sagen materiellerer Gestalt. Es ist das zeitlich und

---

[1]) Joh. 16, 13. greift noch weiter, als Joh. 14, 26.

[2]) S. 360.

räumlich Bedingte ihrer Erkenntnißweise nicht mehr so, wie bei dem Herrn selbst, das durchsichtige, zart gewobene Kleid des Gedankens, sondern es macht den letzteren geradezu für uns oft schwerfälliger, weitläufiger, trüber. Eben hier setzt sich innerhalb der apostolischen Schriften selbst ein Element an, das nicht zu identificiren ist mit dem wirklich kanonischen. Dieses letztere ist dem ganzen Stoffe der biblischen Literatur immanent, freilich sporadischer und peripherischer vorkommend in den deuterokanonischen Schriften, als in den kanonischen. Andererseits aber ist das den Fermenten der Zeit Entstammende auch in den protokanonischen Schriften nicht blos in „gelegentlichen Aeußerungen und blosen Nebengedanken" [1]) zu suchen, sondern ganze Beweisführungen tragen den zeitgeschichtlichen Charakter, ganze Digressionen sind von rein individuellem Gepräge. Man erinnere sich an den zweiten Korintherbrief, dessen letzte Capitel vorherrschend Ausdruck eines hohen und heiligen, aber doch zunächst eines individuellen Affectes sind; man denke an die Midrasche des Apostels Paulus, an die Berufungen auf Traditionen, wie sie 2 Tim. 3, 8. Jud. 6. 7. 2 Petr. 2, 4. 5. ohne allen Zweifel vorkommen, an die alttestamentlichen Argumentationen des Hebräerbriefes und an so manche andere unbestrittene Resultate der Exegese. Man muß schlechterdings unterscheiden zwischen der göttlichen Wahrheit und den Argumenten, wodurch einzelne Theile derselben noch besonders einleuchtend gemacht werden sollen. Es ist gewissenhafter Weise zuzugeben, wenn Luther zu Gal. 4, 22—31, bemerkt, „der Beweis halte nicht Stich." Aber auch wenn Paulus die Grundidee des alten Testamentes am unrechten Orte ausgedrückt fand, bleibt der Nachweis dieser Grundidee doch richtig. Schon der Begriff des Kanonischen bringt es ja mit sich, daß der positive Inhalt desselben gar keines Beweises mehr bedarf. „Auch wo die Apostel bei einem Beweise unmittelbar von heiliger Schrift ausgehen, behaupten sie etwas, das, wie man im Einzelnen immer sehen kann, nicht erst im strengeren Sinne aus ihr abgeleitet, sondern an sich der christlichen Wahrheit nach schon gewiß ist:" [2]) ein Satz, den selbst Keil und Kurtz zugeben [3]). So werden wir also sagen müssen, daß id quod erat demonstrandum feststeht, auch wo die demonstratio selbst für uns keine zwingende Gewalt übt, wo vielmehr das ganze logische Gerüste, das Beweismaterial der Zeittheologie und der Zeitphilosophie angehört. Von hier aus gewinnt weiteren Zusammenhang, was schon früher (§. 16, 4) über das in der Schrift sich vorfindende, ausgearbeitete dogmatische Material gezeigt war. Aber ebenso steht es auch mit den sogenannten historischen Schriften, die

---

[1]) Schleiermacher, S. 361.

[2]) Ewald: Jahrbücher, VII. S. 85.

[3]) Kurtz: Ehen der Söhne Gottes. S. 20.

nach dem oben Gesagten (§. 16, 2) nur historische Demonstrationen für die Centralpuncte der Heilswahrheit sein wollen. Auch hier kann, was zu diesem Behufe von historischem Stoffe verwendet wird, die Spur der Erstlingschaft nach der negativen Seite hin an sich tragen. Wenn also beispielshalber die bekannte Geschichte von der Frage nach dem Größten im Himmelreiche bei Matthäus so berichtet wird, daß die Jünger selbst den Herrn um Auskunft angehen, bei Marcus aber der Herr vielmehr sie frägt, was sie unter einander verhandelt haben und auf ihr Verstummen ihnen gleich die Antwort gibt, während Lucas einen mittleren Ausdruck hat, so geschieht das freilich nach Stier „unserer protokollirenden Genauigkeit zum lehrreichen Widerspruche" [1]), aber auch unserer freieren Auffassung der historischen Berichte zur ebenso lehrreichen Bestätigung. Der Begriff einer Urkunde des urchristlichen Factums reicht in jeder Beziehung weiter und hat anderswo seinen Schwerpunct, als der eines Protokolles über den äußeren Thatbestand. Daß die evangelistischen Berichte über die Auferstehung theilweise differiren, ist ebenso gewiß, als das andere: „ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in eueren Sünden" (1 Cor. 15, 17.) [2]).

2) Gegen die Anerkennung eines Zusammenseins von kanonischem Schriftinhalte mit solchen Momenten, die der Schrift nur als dem ersten Gliede in der ganzen Entwicklungsreihe zukommen, sollte man sich um so weniger sträuben, als ja, was den ethischen Theil der Schrift betrifft, die Eigenschaft der autoritas allgemein unter den angedeuteten Gesichtspunct gestellt wird. Mit der zweifellosesten Gewißheit weiß der vom Geiste erleuchtete Christ jene Gebote, im Geiste zu wandeln, jene durch alle Reden des Herrn und durch alle Briefe der Apostel hindurchziehende geistliche Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes als ewig unverbrüchliche Norm zu unterscheiden von temporären Maßnahmen, die gleichwohl in der Schrift zuweilen mit großer Ausführlichkeit und Angelegentlichkeit vorgetragen werden. Rothe [3]) zeigt, wie diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche in jeder gegebenen Zeit einerseits in dem Gemeinbewußtsein der christlichen Gesellschaft zuversichtlich als die richtige gesetzt ist, und andererseits durch die dieses christliche Gemeinwesen als solches repräsentirenden Organe anerkannt und als die allgemein anzuerkennende und einzuhaltende durchgesetzt wird, d. h. die christliche Sitte im weitesten Sinne des Wortes in einer stetigen Entwicklung begriffen ist. Stets bestimmt sich unter anderen Bedingungen des sittlichen Gemeinlebens auch anders die Formel, auf deren Basis von der Menschheit kraft der Erlösung die stetige Annäherung an die sittliche Vollendung eben jetzt, auf diesem Puncte der Entwicklung

[1]) Reden Jesu, II. S. 255.
[2]) Schenkel: Dogmatik. I. S. 354.
[3]) Ethik, §. 828. III. S. 33. 34.

vollzogen werden kann. Daß bei dieser beständigen Wandelbarkeit der äußeren Sitte das Wesen des christlichen Gesetzes selbst stets identisch bleibt, und heute nicht gut wird geheißen werden, was gestern bös war, brauchen wir denen nicht erst zu sagen, die verstehen wollen. Die aber nicht verstehen wollen, mögen erklären, wie denn unser öffentlicher, von ihnen ohne Gewissensnoth gefeierter Gottesdienst beschaffen sein müßte, wenn die Stelle 1 Cor. 14, 27—31. schlechthin sollte maßgebend sein; wie es um die zweite Ehe gottesfürchtiger Geistlicher steht, wenn das μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. absolute Geltung hat; wie um die Ehe überhaupt, wenn 1 Cor. 7. nicht mit entschiedenster Betonung individueller und temporärer Bedingtheit der Ermahnung zu verstehen ist! Wenn nun aber gerade hier der Apostel nicht blos die ἐνεστῶσα ἀνάγκη betont (V. 26.), sondern auch jene auffallende und für die Vertheidiger einer gleichmäßigen Inspiration stets ärgerliche Unterscheidung zwischen dem, was der Herr, und dem, was er, der Apostel sagt, gemacht hat (V. 10. 12. 25. 40.), was anders konnte diesen Bemerkungen zu Grunde liegen, als das bei aller Plerophorie apostolischer Lehrautorität doch in keiner Weise verschwundene Bewußtsein eigener individueller Geistesorganisation einerseits, und der Gedanke einer individuellen Färbung des sittlichen Gesetzes für jenes apostolische Zeitalter andererseits? Oder sollte hierher nicht mehr oder minder auch gehören, was namentlich über den Genuß des Erstickten und des Blutes [1]), über Tragen von Hüten und langen Haaren, über den Friedenskuß, über das Wasser- und Weintrinken gelegentlich gesagt wird? Auch Chemnitz erwähnt einiger dieser neutestamentlichen Daten als veränderlicher Traditionen: ritus apostolicos moderatur christiana libertas. — Ecclesia igitur libertatem suam in hujusmodi traditionibus ipso facto declaravit [2]). Vergleichen wir dann aber vollends das alte Testament, denken wir an die berühmt gewordenen Maximen mancher Psalmen und prophetischer Stellen, an des Herrn bewußte Erhebung über den Eliasgeist, ja auch über den Mosesgeist, so kann darüber kein Zweifel sein: die Schrift enthält in ethischer Beziehung nicht blos Kanonisches, sondern ebenso sehr auch der geschichtlichen Entwicklung Angehöriges, und muß überhaupt die Lehre von ihrer perfectio im steten Zusammenhange mit der richtigen Anschauung von dem stufenweisen Wachsthume der Offenbarung erhalten werden [3]). Von der letzteren Seite betrachtet, kann man von ihren Anforderungen ohne jede Gefahr sagen, daß sie zu der späteren

---

[1]) Vgl. Augustana: de potestate ecclesiastica, S. 43. Heidegger: libertas christianorum a lege cibaria, 1662. Die Katholiken setzen hier eine traditio temporaria voraus; vgl. Perrone, IX. S. 228.

[2]) S. 75.

[3]) Philippi, S. 132.

christlichen Sitte ganz im Verhältnisse der Glieder in einer Entwicklungsreihe stehen. Hier also findet die katholische Lehre einen wirklichen Anschluß. „Ganz in abstracto lehrt in diesem Puncte der Katholicismus das Richtige, indem er die christliche Sittengesetzgebung von der Tradition als dem sich lebendig fortentwickelnden christlichen Gemeingeist herleitet" [1]). Nur für eines hat dabei der Katholicismus keine Augen: dafür nemlich, daß, obgleich nicht sowohl die abstracte Grundformel des Gesetzes in der Bibel gegeben ist, als vielmehr Fragmente aus einem Systeme concreter Bestimmungen [2]), diese Fragmente doch in so genügender Zahl vorhanden sind, und die abstracte Formel in so vielen concreten Variationen auftritt, daß das Fehlende zu jeder Zeit mit Sicherheit ergänzt, und der wissenschaftliche Ausdruck der Formel mit immer genauerer Präcision gefunden werden kann. Es gibt, wie Martensen schön ausführt [3]), keine Aufgaben, „welche die Kirche nicht mittelst der ewigen Grundgedanken der Wahrheit und des Lebens, welche in der heiligen Schrift niedergelegt sind, zu lösen vermöchte." So gewiß ist dieses der Fall, als sich auch auf das sittliche Leben der Kirche anwenden lassen muß, was wir oben als im Allgemeinen feststehend erkannt haben (§. 16, 5): daß nemlich dieselben Schriften, welche der heilige Geist zur Befriedigung ihrer anfänglichen Bedürfnisse gewirkt hat, auch allen nachmaligen Bedürfnissen der aus jenen Anfängen hervorgegangenen Gemeinde bis zur Wiederkunft des Herrn entsprechen müssen [4]). Eben um des kanonischen Inhaltes der Schrift willen kann nach ihrer Norm die jedesmalige temporäre Form der christlichen Sitte mit Sicherheit beurtheilt werden, wie auch für das Wegfallen jener temporären Elemente in den sittlichen Vorschriften der Schrift selbst dieselbe Schrift durch ihre Lehre von der evangelischen Freiheit die entschiedensten Anhaltspuncte bietet.

3) Eine Analogie für unseren Satz, wornach die Schrift, wie sie einerseits urbildliche Norm ist für alle Zeit, so andererseits auch selbst mit in die literarische Entwicklung des Christenthums fällt, finden wir in der Beschaffenheit des apostolischen Amtscharakters selbst, der auf der einen Seite ebenso einzig in seiner Art und für die ganze Kirche grundlegend, als auf der anderen Seite identisch mit dem in der Kirche fortdauernden Vorsteheramte ist. Es werden auch in dem Leben der Apostel Momente unterschieden durch den Ausdruck πλήρης πνεύματος [5]). Hier

---

[1]) Rothe a. a. O. S. 36. Auch Philippi erkennt an und setzt seine lutherische Orthodoxie darein, die heilige Schrift sei nicht die ausschließliche Quelle des christlichen Lebens. S. 147. 148.

[2]) Rothe, §. 826. III. S. 32.

[3]) Dogmatik, S. 457.

[4]) Hofmann: Weissagung und Erfüllung, I. S. 48. Schriftbeweis, I. S. 23.

[5]) Ebrard: Dogmatik, I. S. 32.

erscheint auf dem Culminationspuncte jene Seite des apostolischen Amtes, der zufolge es zusammenzuhalten ist mit dem prophetischen Amte Jesu Christi selbst, gültig wie dieses für alle Zeiten. „Was die Apostel bei der allgemeinen Beaufsichtigung und Leitung der einzelnen Gemeinden geboten und vornahmen, das geboten und nahmen sie vor lediglich kraft ihrer persönlichen Autorität, die weit älter war, als alles, was Verfassung der äußern Christengemeinschaft heißt, und mithin nicht erst aus einem dieser angehörigen Amte abgeflossen sein konnte" [1]). Insofern ist der Apostolat nicht das erste Glied in einer langen Kette von Amtsträgern, sondern hat kanonische Bedeutung, ist einzig in seiner Art, kirchengründend und nie wieder dagewesen, wie jenes prophetische Amt Christi. Hiernach kommt es ihm auch zu, Kanonisches zu liefern; und seine Jünger standen in gleicher Weise jeder zu jeder Gemeinde in einem specifischen und unübertragbaren Verhältnisse als Stellvertreter des Herrn selbst [2]). Andererseits aber sehen wir Apostel, wie Paulus, Petrus und Johannes, auch reden und schreiben wie Presbyter einzelner Gemeinden; als solche sind sie selbst „Mitpresbyter" (z. B. Phil. 4, 3. 1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1.) und besitzen keine specifische Prärogative vor ihren Collegen und Nachfolgern. Hieraus folgt, daß „wo sie mehr nur als Einzelne auftreten, doch auch jeder seine Ergänzung nicht nur, sondern auch seine Correction fand an einem andern" [3]). Daher können selbst Petrus und Jacobus in Antiochia zurückgewiesen werden mit Ansprüchen, die sie nur als Väter der Gemeinde in Jerusalem erheben durften. Seiner Gemeinde gegenüber rechtfertigt sich selbst Petrus über der Taufe des Cornelius; mit seinen Mitaposteln setzt sich Paulus in Betreff der Heidenmission auseinander [4]). So eröffnen die Apostel die Reihe der kirchlichen Hirten und Lehrer, treten vollkommen in die bedingte Autorität derselben ein, während sie doch zugleich der ganzen kirchengeschichtlichen Entwicklung gegenüber die kanonische Epoche vertreten [5]). Nur um so mehr müssen wir es hiernach für Ueberspannung einer an sich richtigen Vorstellung halten, wenn neuerdings Thiersch zwischen der kanonischen Epoche und den unmittelbar an sie sich anschließenden Zeiten einen Unterschied machte, wie zwischen dem Paradieseszustande und dem Leben nach dem Sündenfall. Diese „Katastrophe eines zweiten Sündenfalls" [6]), also ein salto mortale war nöthig, wenn man sich gegen die vorliegende einfache Wahrheit verschloß,

[1]) Rothe: Anfänge der christlichen Kirche, S. 309.

[2]) Rothe, S. 302—305. 499.

[3]) Schleiermacher, §. 129, 2. II. S. 360.

[4]) Vgl. Bleek: Studien und Kritiken, 1853. S. 288. 289.

[5]) Beide Momente zusammengefaßt finden sich 1 Petr. 5, 1.: ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων.

[6]) Vorlesungen, I. S. 109 ff. Ebenso auch im Versuch zur Herstellung des historischen Standpunctes für die Kritik des neuen Testaments, 1845. Ferner: die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1852.

wornach einmal die Apostel selbst ebenso über, wie in der Entwicklung stehen, und in ähnlicher Weise auch der kanonische Gehalt ihrer Schriften auf dem Umstande beruht, daß sie Abdruck der apostolischen Predigt sind, während die ganze Art, in der diese literarische Vermittlung statt findet, durchaus nur zu begreifen ist, als dem frühesten Standpuncte der kirchlichen Literatur angehörig und angemessen, so daß von der Seite aus betrachtet Zusammenhang und Fortschritt in den ersten Jahrhunderten nicht vermißt werden kann.

§. 19.

Die ächten Bestandtheile dieser kanonischen Literatur treten der Kirche allmälig in das Bewußtsein, indem der derselben präsente Geist Christi in den apostolischen Schriften sein eigenes Product wiedererkennt. Es gibt einen kanonbildenden Proceß, in dessen Verlaufe die so vom Geiste bezeugte Schrift nach und nach die Stelle einnimmt, die anfangs dem mündlichen Worte zukam.

1) Lessing sprach bekanntlich in der sog. nöthigen Antwort die Behauptung aus: „die regula fidei also ist der Fels, auf welchen die Kirche erbaut worden, und nicht die Schrift" [1]). Dabei aber hat jener „große Dareinsprecher in so mannigfaltige Verhandlungen" [2]) dieses vergessen, daß auf Regeln und Satzungen sich nichts gründet, als Geometrie, Grammatik u. dgl. [3]). Als eine Consequenz des protestantischen Schriftprincips hat sich uns vielmehr erwiesen (§. 16, 4), daß Dogmen überhaupt erst Reflexe der Schrift im wissenschaftlichen Bewußtsein der Kirche sind, mithin in jener, sofern sie Kanon ist, gar nicht erwartet werden können. Viel besser, als durch Lessing's Beihülfe, vertheidigt die katholische Kirche ihr Traditionsprincip selbst, indem sie als das von den Aposteln der Kirche Mitgetheilte in erster Reihe nicht Dogmen, Regeln, Satzungen u. dgl., sondern den den Aposteln selbst congenialen Geist erkennt, den Geist, vermöge dessen nun auch die Kirche Anspruch erheben darf auf das Prädicat des Apostolischen. Aber wenn irgendwo, so erwies sich nun darin die Probe jener Congenialität, daß die sich selbst überlassene Kirche die apostolischen Schriften mit immer schärferer Scheidung vom Apokryphischen aus dem Schutte der Pseudepigraphen hervorzuziehen wußte, daß sie mit immer klarerem Bewußtsein dieselben als das in literarische Form gefaßte, ächte Urbild ihres eigenen Wesens erkannte und legitimirte. Es schaltet daher auch nach Schleiermacher

[1]) Sämmtliche Werke, VI. S. 26.
[2]) Vgl. Nitzsch in den Sendschreiben, S. 30.
[3]) Vgl. Martensen, S. 54. 55.

der heilige Geist in der Gedankenwelt der christlichen Gesammtheit auf dieselbe Weise, wie jeder Einzelne in der seinigen. „So ist auch die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes“ [1]). Es sind mithin zwei zusammentreffende Strömungen des Geistes, als deren Resultat der Schriftglaube sowohl des Einzelnen, als der ganzen Kirche aufgefaßt wird [2]).

2) Dabei ist nun aber wohl zu beachten, daß, obwohl die Kirche vor dem Kanon bestand, dieser doch nicht das Product jener ist. Nach der Darstellungsweise der katholischen Kirche und noch mehr nach der Praxis des Tridentinums erscheint nämlich der Kanon als eine beliebige, von der Kirche veranstaltete Auswahl von prophetischen, apostolischen und nachapostolischen Schriften. Aber nicht einmal von der alten Kirche, die erstmals den Kanon zusammenstellte, darf dieses gesagt werden. Vielmehr gilt von ihr, wofern das eben Dargelegte sich richtig verhält, der Satz Nitzsch's: „die Kirche hat durch Anerkennung die Schriften nicht ächt gemacht, sondern die Schriften haben sich ihr erwiesen und machen von nun an die Kirche ächt“ [3]). Dieses Verhältniß ist besonders von der reformirten Kirche mit großer Klarheit erkannt und ausgesprochen worden. Non pendet ab ecclesiae determinatione, et quae scripturae reverentia debeatur, et qui libri in ejus catalogo censendi sint. — Dum illam recipit ac suffragio suo obsignat, non ex dubia aut alioqui controversa authenticam reddit, sed quia veritatem esse agnoscit Dei sui, pro pietatis officio, nihil cunctando veneratur [4]). — Non quia ecclesia scripturas esse authenticas dicit, tales sunt, sed contra, quia sunt, ideo ecclesia recte judicat [5]). Ecclesia non potest librum aliquem divinum facere, qui antea talis non fuit, quamvis librum, quem canonicum deprehendit, agnoscere et talem declarare potest [6]). Diese Ansicht ist schon in den Symbolen ausgesprochen. Credimus et confitemur, sagt die zweite helvetische Confession [7]), scripturas canonicas autoritatem sufficientem ex semet ipsis, non ex

---

[1]) §. 130, 4. II. S. 369.

[2]) Nitzsch: Stud. und Krit. 1843. S. 408. 409. Marheineke: Dogmengeschichte, 1849. S. 157. Unter den älteren vgl. besonders Amyrault im syntagma thesium theologicarum in academia Salmurensi disputatarum, 1664. I. S. 95. 123—125.

[3]) System, S. 97.

[4]) Calvin, 1, 7, 2.

[5]) Heidanus bei Schweizer, S. 207. Vgl. auch Basnage a. a. O. S. 546.

[6]) Burmann bei Schweizer, S. 207.

[7]) Nro 1. Vgl. Niemeyer, S. 467.

hominibus habere. Und jener erste Artikel Zwingli's (§. 2, 3) ist geradezu in die schottische Confession übergegangen, wo alle, welche die Autorität der Schrift auf diejenige der Kirche gründen, in Deum blasphemi genannt werden [1]). In der lutherischen Kirche ist man auf ähnliche Urtheile gekommen in Folge der Anerkennung der Apokryphen von Seiten des Tridentinums. Chemnitz spottet dieses Unternehmens; denn ob ein Buch kanonisch sei oder nicht, darüber könne keinem Kirchentage ein Urtheil zustehen. Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus: quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis [2]). Auch die erste Kirche konnte also nicht urtheilen, sondern blos bezeugen. Primitiva ecclesia tempore apostolorum certo potuit testificari, quae scripta essent, divinitus inspirata. Noverat enim autores, quos Deus peculiaribus testimoniis ecclesiae commendarat. — Ita Joan. 21. apostoli testimonium et ecclesiae testificatio conjunguntur [3]).

3) Anerkannt wird also von protestantischer Seite, daß die schriftlich erhaltenen Denkmäler der apostolischen Epoche bei weitem das Material nicht erschöpfen, welches die Jünger in Umlauf gesetzt hatten, daß mancher ächte Ausspruch des Herrn sich bei späteren Schriftstellern erhalten haben mag [4]). In der schöpferischen Periode war ohne alle Frage der äußere Umfang vorhandenen Gotteswortes viel größer, als jetzt. Aber „hat der letzte Apostel ausgeredet, dann ist entweder das Urkundliche verloren, oder es ist noch übrig in den apostolischen Reden, die durch Gedächtniß oder durch Schrift aufbehalten worden sind" [5]). Jene Tradition des apostolischen Bewußtseins ging allerdings, auch nachdem die neutestamentlichen Schriften zum guten Theile schon bekannt und anerkannt worden waren, noch neben denselben als besondere Erkenntnißquelle her [6]), unterlag aber, nachdem sie einmal durch die apostolische Schrift für alle Zeiten ersetzt worden war, schnell der verunreinigenden Strömung aller zeitlich irdischen Entwicklung; von hier ab wurde das schriftlich fixirte Wort der bleibende Haltpunct für stete Verjüngung des christlichen Gemeingeistes; nur von diesem Mittelpuncte aus war eine apostolische Reformation der Kirche hinfort noch möglich. Ist der Sinn

[1]) Nro 19.
[2]) S. 51.
[3]) S. 47.
[4]) Reuß: Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments, 1853. S. 153.
[5]) Nitzsch: System, S. 97.
[6]) Münscher: Dogmengeschichte, I. S. 360.

für das wahrhaft Apostolische wirklich eine in der Kirche sich allmälig steigernde Geistesgabe [1]), so mußte in nicht gar weiter Entfernung vom Schlusse des apostolischen Zeitalters ein Punct liegen, von dem an die mündliche Verkündigung ganz nur an die schriftliche gebunden war, und diese letztere forthin allein die ächte Tradition ausmachte [2]). — Wort Gottes als mündliche Rede war es gewesen, worauf die Kirche sich gegründet hatte; Wort Gottes als Schrift war es, worin jene ursprüngliche Tradition nach Aussterben der Apostel mehr und mehr sich consolidiren und concentriren mußte. In der kanonischen Epoche selbst konnte schriftliche Darstellung fast ganz entbehrt werden [3]). Erst in dem Maaße war das nicht mehr der Fall, als das Kanonische mehr und mehr zurücktrat vor der von vornen, d. h. mit dem Unvollkommensten anfangenden Processe der rein menschlichen Aneignung. Es wird mithin alsbald auf die apostolische Zeit eine eigenthümliche Uebergangszeit gefolgt sein, in der das Verhältniß zwischen Schrift und Tradition sich in der bezeichneten Weise umkehrt; in der die göttliche Uebernatürlichkeit des Ursprungs umschlägt in eine wirkliche Entwicklung. Die Kirchengeschichte hat diese Zeit bekanntlich ausgeschieden; denn die patres apostolici sind weder patres, noch apostoli. Die merkwürdige Unsicherheit, die sich bei ihnen hinsichtlich der Erkenntnißquellen findet, ist somit ganz in der Ordnung. Wie Polykarp, so lehren auch die andern nur apostolische Ueberlieferungen, aber doch so, daß ein späterer sagen kann: *πάντα σύμφονα ταῖς γραφαῖς* [4]). Erst bei der Bekehrung eines Justin [5]), Tatian [6]), Theophilus [7]) beginnt alt- und neutestamentliche Schrift mit einzuwirken; und Justin ist es, der sich dann in seinem ferneren Entwicklungsgange entschieden von der mündlichen Ueberlieferung lossagt und in den schriftlichen Urkunden alles (*τὰ πάντα*), was sich auf Christum bezieht, niedergelegt findet [8]). Sind dann auch der alexandrinische Clemens und Irenäus [9]) wohl noch ohne Schrift bekehrt worden, so stellt sich dafür gerade an ihnen jener Umschwung am handgreiflichsten dar. Non enim per alios dispositionem salutis nostra cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in

---

[1]) Schleiermacher, §. 130, 4. II. S. 370.
[2]) Nitzsch: System, S. 97.
[3]) Evangel. Kirchenzeitung, 1845. S. 147.
[4]) Euseb. K.-G. 5, 20.
[5]) Dial. cum Tryph. 7. 8. ed. Maur. S. 109.
[6]) Or. ad Graec. 29. 30. ed. Maur. S. 267.
[7]) Ad Autol. 1, 14. ed. Maur. S. 346.
[8]) Credner: Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. I. S. 130.
[9]) Ueber ihn vgl. Lücke in den Sendschreiben, S. 145—170.

scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Dies die von den protestantischen Polemikern mit Recht für ihre Theorie ausgebeutete und viel citirte Stelle des Irenäus [1]). Gerade von diesem in der Bekämpfung der Häretiker so traditionell gesinnten Kirchenvater hat Lücke [2]) das bald bewußte, bald unbewußte Ausgehen vom Schriftprincipe nachgewiesen. Sogar gegen die Häretiker hebt Irenäus das Ansehen der durch die Tradition bestätigten Schrift hervor [3]). Seither zeigt sich denn immer mehr jenes oben als nothwendig begriffene Streben nach Vereinerleiung der, vorher Verschiedenes aussagenden Begriffe Tradition und Schrift. Novatian führt sein Trinitätsdogma auf die Tradition zurück, beweist es aber zu gleicher Zeit ex vocibus domini, die er in der Schrift findet [4]). Tertullian selbst sucht die Zweiheit damit auf Einheit zu reduciren, daß er die regula fidei geradezu auf den Herrn zurückführt [5]). Und schon früher galt Uebereinstimmung mit der Schrift als Kriterium für die Wahrheit einer Tradition [6]). Endlich aber spricht in unbewußter Abhängigkeit von einem früheren Standpuncte zwar auch noch Origenes von mündlichen apostolischen Traditionen [7]); in thesi aber ist er nicht blos von der specifischen Inspiration, sondern auch von der alleinigen Autorität der Schrift in Glaubenssachen vollkommen überzeugt [8]). Seit seiner Exegese war dem verbum externum eine geordnete Stellung im Heilswege gesichert. Es lag also in der Natur der Sache, daß, so lange der kirchliche Anerkennungsproceß zu keinem festen Resultate gediehen war, die apostolische Tradition noch mit einer gewissen Selbstständigkeit der Schrift gegenüber stehen mußte, bis endlich beide Ströme apostolischer Geisteswirkung mit dem Abschlusse des Kanons, der in den wesentlichsten Momenten schon zu Origenes' Zeiten vollbracht war, zusammenschlagen. Von nun an mußte die Tradition um so mehr in den Hintergrund treten, als für ihre Aechtheit die Kriterien je länger, je schwieriger, ihr Inhalt aber bei der immer bestimmter werdenden Fixirung des Kanons

[1]) Adv. haer. 3, 1. Wir können den Sinn dieser Stelle, die in jeder Beziehung ein locus classicus für die protestantische Schriftlehre ist, nicht treffender ausdrücken, als mit den Worten Perrone's, IX. S. 261: non diversam aut contrariam apostolos doctrinam praedicasse ab ea, quam postea scripturis consignarunt, sed unam plane eandemque illorum esse doctrinam.

[2]) Sendschreiben, S. 166.

[3]) A. a. O. 3, 2.

[4]) De trinit. 6. 9. 12. 18. 29.

[5]) De praescript. 13. Vgl. auch 21: apostoli ecclesias condiderunt, iis praedicando tam viva voce, quam per epistolas postea.

[6]) Eusebius, K.-G. 5, 20.

[7]) In Lev. hom. 8. Ad Rom. 5.

[8]) Lücke a. a. O. S. 125—137.

je länger, je überflüssiger werden mußte [1]). Es hätte der Traditionsbegriff sogar ganz verschwinden müssen, wäre nicht gerade um diese Zeit ein ganz neues Interesse innerhalb der Kirche aufgetaucht, das sich des hergebrachten Namens bemächtigte. Es waren die klerikalen und hierarchischen Ideen, die sich nun mehr und mehr entfalteten; man behielt den alten Traditionsbegriff mit dem Merkmale der antiquitas dem Namen nach bei; in der That aber verstand man darunter nichts anderes, als die fortwährende Lehrautorität des Episkopats, der Concilien, des Papstes mit dem Merkmale der infallibilitas. Dies die historische Genesis jener vox anceps, die als Tradition eine so große Rolle im katholischen Lehrsysteme spielt (vgl. §. 37, 3).

4) So ist das Sachverhältniß von jeher in der protestantischen Kirche angesehen worden. Nicht also gegen die historische Wahrheit, daß die alten Väter neben der Schrift auch noch auf die Tradition recurrirt haben, protestirt man, sondern blos gegen die unberechtigte Verlängerung eines Provisoriums, das sein Ende hätte finden müssen, sobald der Kanonschluß selbst vollzogen war. So gibt Chemnitz sogar zu, daß Irenäus seiner Zeit mit Recht habe sagen können, die Kirche würde noch bestehen, auch wenn kein Buchstabe geschrieben worden wäre; aber wir heutzutage können das nicht mehr sagen [2]); ja auch aus der Summe dessen, was die Kirchenlehrer bis zu Tertullian, Irenäus, Clemens als apostolische Tradition geltend machen, können wir heutzutage blos noch anerkennen, was sich durch Uebereinstimmung mit der Schrift als solche erweist. Has germanas, antiquas et veras apostolorum traditiones summa cum reverentia amplectimur [3]). — Ebenfalls ist zuzugeben, daß die Kirche eine geraume Zeit bestanden hat ohne Schrift, und sich dabei wohl befunden. Aber schon der besonnene Katholik wird darin keine Instanz gegen das Schriftprincip finden. Hat doch auch die Kirche — wie schon Amesius erinnerte — sich lange Zeit wohl befunden ohne das Papstthum; oder wofern ja unhistorischer Weise die allmälige Genesis der Autorität des Stuhles Petri geleugnet wird, ist doch z. B. der obligatorische Charakter des Cölibats von der ersten ökumenischen Kirchenversammlung noch in Abrede gestellt worden, und die communio sub una wurde zugestandenermaaßen erst im Mittelalter für räthlich befunden. Erkennt mithin der Katholicismus selbst an, daß für das Bestehen der Kirche relativ andere Formen erforderlich sind, als für das Entstehen, so hat auch der Protestantismus volles Recht zu seiner Thesis, wornach zwar nicht für das Entstehen, aber für das Bestehen der Kirche eine schriftliche

---

[1]) Münscher: Dogmengeschichte, II, 2. S. 253.

[2]) S. 65.

[3]) S. 68

Fixirung des apostolischen Wortes unumgänglich nothwendig war. Dies der wesentliche Gehalt des von den altkirchlichen Dogmatikern der Schrift beigelegten Prädicates der necessitas. Indem wir damit verbinden, was über autoritas, perfectio, sufficientia schon bisher gesagt wurde, haben wir unserem Schriftprincipe einen soliden Boden gegeben und denselben gegen das Terrain der Tradition abgegrenzt.

§. 20.

Das kirchenhistorische Factum der Schließung des Kanons ist demnach als resultirend zu denken ebensowohl aus dem übereinstimmend ausgelegten Zeugnisse des Geistes, als aus der Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprunge der so bezeugten Schriften.

1) Die neuere Theologie hat, wo es sich um die Bestimmung des Kanonischen handelt, im Allgemeinen immer zwei Wege eingeschlagen. Schleiermacher recurrirte auf die Verfasser (vgl. §. 16, 2)[1]). Sagt er auch selbst, daß ein Verzeichniß von Verfassern, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanonisch zu sein, nicht könne geliefert werden[2]), so hat er doch eine bestimmte Classe, nemlich die apostolische im weiteren Sinne, namhaft gemacht, auf die, vermöge ihrer besonderen Befähigung, Leben und Lehre des Herrn in ungetrübter Eigenthümlichkeit zu überliefern, alles Kanonische zurückgeführt werden muß. Auf diesem geschichtlichen Wege haben dann nicht blos Schleiermacher's Schüler, wie Bleek[3]), Lücke[4]), Twesten[5]), Nitzsch[6]) den Nachweis des eigenthümlichen Ansehens der heiligen Schrift geliefert, sondern es hat auf ihn auch neuerdings mit besonderem Nachdrucke Philippi verwiesen, der im bewußten Gegensatze gegen andere herkömmliche Theorien, besonders gegen die pietistische, wieder in gleich zu erläuternder Weise auf Chemnitz zurücklenkt[7]). Auf der entgegengesetzten Seite sind besonders zu nennen Hofmann und Schenkel. Nach jenem ist „die Kanonicität eines Buches nicht davon abhängig, daß wir seinen Verfasser kennen, wie er

---

[1]) §. 130, 2. II. S. 364.

[2]) §. 131, 1. II. S. 373.

[3]) Hebräerbrief, I. S. 476—479.

[4]) Einleitung in die Offenbarung Johannis, 1852. S. 889.

[5]) Dogmatik, I. 1834. S. 400—403.

[6]) Protest. Thesen, Nro 2. 3. System der christlichen Lehre, 1851. S. 96. „um ihres besonderen Bandes mit dem Erlöser und den Grundthatsachen des Heils willen" sind die Apostel „authentische Ueberlieferer", „und anders, als durch sie, kann niemand das Wort Gottes empfangen."

[7]) S. 86—150.

anderweitig in der Heilsgeschichte eigenthümlichen Beruf hat, also eigenthümlich inspirirt ist; sondern die Inspiration eines biblischen Buches ist dadurch gewiß, daß es im Kanon steht. Unser Glaube aber, daß eine Schrift kanonisch, d. h. inspirirt sei, hängt dann nicht ab vom Zeugnisse der Kirche, sondern von dem des Geistes" [1]). Besonders scharf hat Schenkel alle Versuche, die Kanonicität mit Hülfe der Authenticität zu begründen, verworfen; kanonische Dignität erhält vielmehr die Schrift blos von dem als heilskräftig in ihr sich bezeugenden Geiste Gottes, in so weit sie von dessen heilsoffenbarender Thätigkeit wirklich Kunde gibt [2]); „die einzige zuverlässige Bürgschaft für die Kanonicität eines Schriftbuches ist und bleibt, daß dasselbe das Wort Gottes zu seiner Substanz und folglich den Geist Gottes zu seinem Gewährsmanne hat" [3]).

2) Der Unterschied der beiderseitigen Nachweisungen des kanonischen Ansehens besteht, wie man sieht, darin, daß auf der einen Seite die Authentie des anerkannten Objects, auf der anderen die Competenz des anerkennenden Subjects hervorgehoben wird; jene muß mehr auf historischem, diese mehr auf dogmatischem Wege nachgewiesen werden. Wer unserer bisherigen Ausführung gefolgt ist, bemerkt hier alsbald die nothwendige Correlation beider Theorien; es ist ein und derselbe Proceß, der das einemal von seinem Ausgangs-, das anderemal von seinem Schlußpuncte aus betrachtet wird. Wie wir daher oben im § die Zusammengehörigkeit beider Methoden, deren jede als Probe für die Richtigkeit der andern gelten kann, ausgesprochen haben, so läßt sich auch für beide eine gute protestantische Tradition nachweisen. Zwar ist Hofmann [4]) geneigt, eine solche der gegnerischen Ansicht abzusprechen; aber schon im reformatorischen Zeitalter wird Geltung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften darauf gegründet, „daß sie wirklich prophetische und apostolische Bücher sind, d. h. daß sie von solchen Verfassern herrühren, denen Gott sein Wort geoffenbart und mitgetheilt hat" [5]). Vornemlich aber hat hier Philippi auf Chemnitz verwiesen [6]), mit dessen Ausführungen sich nichts messen kann, was im Zeitalter der Reformation über Kanonicität geschrieben wurde. Kanonisch ist, seinen Ausführungen zufolge, was von inspirirten Subjecten herrührt; solche Subjecte aber sind Apostel und Propheten. Alles kommt daher an auf die Authentie der biblischen Bücher; diese aber ist in historisch-kritischer Art zu erweisen aus dem

[1]) Weissagung und Erfüllung, I. S. 43. 44.

[2]) Dogmatik, I. S. 363.

[3]) S. 364.

[4]) S. 43.

[5]) Heppe: altprotestantische Dogmatik, I. S. 207. Vgl. auch Hase: Hutterus redivivus, 1858. S. 100.

[6]) Philippi, S. 105—108.

Zeugnisse der alten Kirche. Von hier aus kommt dann Chemnitz auf seine weiter unten zu erwähnende (§. 21, 3) freie und kühne Beurtheilung der ἀντιλεγόμενα [1]). Andererseits gilt freilich auch den späteren Dogmatikern inspirirt und kanonisch gleich; nur daß sie nicht wie Chemnitz argumentiren: was inspirirt ist, muß auch kanonisch sein; sondern vielmehr umgekehrt. Wie aber das Zeugniß der alten Kirche für den Ursprung eines Buches von inspirirten Verfassern, so galt das Zeugniß des Geistes als in letzter Instanz maßgebend für die Kanonicität [2]). Es war daher dem einmal eingenommenen Standpuncte der lutherischen Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts ganz angemessen, daß sie das Geisteszeugniß als erste und vornehmste Garantie für das Ansehen der Schrift aufführten, dagegen dem Zeugnisse der Kirche nur die erste Stelle unter den secundären Kriterien einräumten [3]). Nichtsdestoweniger werden auch sie zuletzt auf eine Coordination beider Momente geführt. Sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat Spiritus testimonium [4]). Es frägt sich nemlich, ob das testimonium internum, wie es die fides divina scripturae im Ganzen ermöglicht, auch für die Göttlichkeit jedes einzelnen Buches in der Schrift Zeugniß redet. Auch Schmid wagt nicht, diese Frage im Namen der altlutherischen Orthodoxie zu bejahen [5]); vielmehr berufen sich dieselben Dogmatiker, die im Ganzen das testimonium internum zur letzten Instanz machen, im Einzelnen in erster Linie immer auf historische Zeugnisse. Von einer andern Seite aus, weil nemlich das Geisteszeugniß nicht blos für das Schriftwort, sondern auch für das Kirchenwort redet [6]), kommt Philippi auf dasselbe Resultat: „der Geist Gottes bezeugt uns jegliches von der Heilsgemeinschaft in Christo zeugende Wort, als heilskräftiges Gotteswort, aber nur wenn die sichere Bürgschaft apostolischer Abfassung hinzutritt, wird dieses heilskräftige Gotteswort auch zum regelgebenden richtschnurlichen Gottesworte. Diese sichere Bürgschaft ist uns aber nur zugekommen auf dem Wege geschichtlichen Zeugnisses; und diesen Weg haben wir als einen gottgeordneten zu betrachten und uns der objectiven Macht der Geschichte, als einer göttlichen Ordnung in Demuth und Gehorsam zu unterwerfen“ [7]). „Das Geisteszeugniß macht die heilige Schrift zum heilskräfti-

---

[1]) Examen, S. 47—51. Aus dieser Stelle gibt Rudelbach in der Zeitschrift für lutherische Theologie, 1840, Heft 2, S. 16—18 nur, was seinem Zwecke entspricht. Dagegen liefern gute Auszüge Bleek, Hebräerbrief, I. S. 449—453. Philippi a. a. O. und Schmid: lutherische Dogmatik, S. 59. 60.

[2]) Gerhard, II. S. 47.

[3]) Schmid, S. 55.

[4]) Quenstedt, I. S. 94.

[5]) S. 61.

[6]) Vgl. Bleek: Hebräerbrief, I. S. 471.

[7]) S. 114. 115.

gen, die prophetische und apostolische Abfassung macht sie zum vollkommen reinen, richtschnurlichen Gottesworte. Beide Momente sind mit einander zu verknüpfen" [1]). Ganz ebenso ist der Verlauf in der reformirten Kirche, welche von vornenherein allerdings einen entschiedenen Werth auf das testimonium Spiritus sancti legte und darüber dem Nachweise des apostolischen Ursprungs weniger Gewicht für die Bestimmung des Kanonischen beimaß. So urtheilen Calvin und Beza, es komme nicht darauf an, Person und Namen des Briefstellers an die Hebräer zu kennen, um sein Werk für kanonisch zu halten [2]). Merkwürdig aber ist dieses, daß, während die lutherischen Symbole auch über die Kriterien der Kanonicität nichts zu reden wissen, die reformirten fast sämmtlich mit Reflexionen über dieses Problem anheben. Die meisten Bekenntnisse der reformirten Kirche halten die Bibel für kanonisch, vermöge des ihr zukommenden Geisteszeugnisses, das oft in ausdrücklichen Gegensatz wider die historische Ueberlieferung des apostolischen Ursprungs, wie sie durch die Kirche vermittelt ist, gesetzt wird. So die zweite Helvetica: autoritatem scripturas sufficientem ex semet ipsis, non ex hominibus habere [3]). Am stärksten wird diese Seite der Sache hervorgehoben in den Confessionen der Schotten [4]) und der Puritaner [5]). Den reinen Gegensatz hierzu bilden die hochkirchlichen 39 Artikel, die blos die andere Seite, die kirchliche Anerkennung betonen [6]); und bis auf einen sehr ungeschickten, dem protestantischen Principe nicht entsprechenden Ausdruck hat diese Anschauung des Verhältnisses sich in der böhmischen Confession vereinseitigt [7]). Endlich gibt es Bekenntnisse, die beide Seiten vereinigen, wie schon das französische: non par le commun accord et consentiment de l'église (den apostolischen Ursprung betreffend), que par le témoignage et l'intérieure persuasion de saint esprit [8]); und noch genauer das belgische, das die libri, de quibus nulla controversia, als kanonische aufführt [9]), übrigens hinzufügt, die Kirche erkenne dieselbe blos an, der Geist aber beglaubige sie [10]). — Ganz ähnlich ist nun der Ver-

---

[1]) S. 100.

[2]) Vgl. Bleek: Hebräerbrief, I. S. 445.

[3]) Nro 1.

[4]) Nro 19.

[5]) Nro 4 und 5.

[6]) Art. 6: de quorum autoritate in ecclesia nunquam dubitatum est. Auffallender Weise stimmt damit wörtlich überein Brenz in der Confessio Wurtembergica bei Heppe: Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, S. 540.

[7]) Nro 1: scripturae, quae a patribus receptae autoritateque canonica donatae sunt.

[8]) Nro 4.

[9]) Nro 4.

[10]) Nro 5.

lauf auch in der reformirten Dogmatik. Zuerst wird das Zeugniß der alten Kirche dem des Geistes entschieden subordinirt [1]); sobald man aber die Autorität der Schrift nicht in abstracto, sondern mit Bezug auf unseren empirisch vorgefundenen Kanon in's Auge faßte, sah man sich zu Modificationen getrieben, als deren Resultat die Formel Schweizer's anzusehen ist: „das Dogma vom Ansehen der heiligen Schrift entsteht aber doch nur, theils wenn das testimonium Spiritus sancti als fromme Empfindung wesentlich zum Grunde liegt, theils wenn die damit zu verbindende, objectiv historische Ansicht hinzutritt, es seien die biblischen Bücher aus theopneustischen Kreisen hervorgegangen. Die nähere Gestaltung des Dogmas bleibt also mit von solchen historisch kritischen Ansichten abhängig" [2]). So heben sich diese beiden Momente in der altprotestantischen Dogmatik ganz sichtlich ab, treten mit ganz specifischer Bedeutung hervor neben allem, was sonst noch zur Begründung des kanonischen Ansehens der Schrift geltend gemacht wurde, als da sind Wunder, Martyrien, Einfachheit der Sprache, Heiligkeit des Inhaltes, Alter der Urkunden u. s. w.

3) Nun wäre freilich die nothwendige Zusammengehörigkeit beider Kriterien, das Ueberschlagen des einen in das andere wohl allerseits anerkannt worden, wenn nur diese Einheit der Betrachtung nicht an dem Factum scheiterte, daß beide Methoden sich gegenseitig eben nicht zu bestätigen scheinen. Nach der bisherigen Darlegung sollte die regressive Methode, d. h. die der inneren Erfahrung und Bezeugung, blos die Probe für die Richtigkeit der progressiven, d. h. der historisch-kritischen, sein, und umgekehrt; immer sollten beide Richtungen in einer Linie sich begegnen. Zu diesem Ziele führt nun aber weder der progressive Weg, da man doch billig frägt, „warum so wenige Apostel geschrieben, nur eben dies geschrieben, so wenig Lehre und so viel auf Zeitverhältnisse Bezügliches geschrieben haben" [3]); noch auch der regressive, der ja factisch die Kanonisirung auch nichtapostolischer Schriften veranlaßt hat [4]). So scheinbar nun diese Gegengründe sind, so wenig ist die ältere protestantische Theologie von ihnen irgendwie berührt worden. Haben auch die einen mehr Gewicht gelegt auf den apostolischen Ursprung, die andern mehr auf die Anerkennung durch das Geisteszeugniß, so ist doch das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Momente niemals in der Weise zu einem exclusiven

---

[1]) Vgl. Stellen bei Schweizer, S. 205.

[2]) S. 208.

[3]) Hofmann, S. 42.

[4]) Hofmann, S. 42: „dazu kommt, daß von einer auszeichnenden Amtsbestimmung des Lucas oder Marcus gleich der apostolischen gar nichts, und von apostolischem Einflusse, unter welchem beide geschrieben, wenigstens nichts Gewisses bekannt ist."

gemacht worden, daß z. B. von Gerhard selbst die Consequenz wäre anerkannt worden, die Hofmann ihm beilegt, als hätte etwa das erste Evangelium vom Apostel Matthäus geschrieben, und möglicherweise doch ohne kanonische Autorität sein können [1]). Hierfür aber konnte man bessere Gründe haben, als die waren, deren man sich wissenschaftlich bewußt wurde, und die darum in den Compendien zum Vortrage kamen. Denn was zuerst den Einwand betrifft, daß doch der Apostel, die zugleich Schriftsteller waren, verhältnißmäßig so wenige gewesen sind; so ist dieses Factum durchaus nicht anders zu beurtheilen, als jenes andere, daß auch diese wenigen, schriftstellerischen Apostel doch noch weit mehr geredet, als geschrieben haben. Hält uns diese Minorität, in der die schriftstellerischen Denkmäler des apostolischen Zeitalters zu seinen sonstigen Producten stehen, nicht ab, an eine Einheit der geschriebenen und der gepredigten Lehre zu glauben und den Verlust der letzteren durch die Erhaltung der ersteren gedeckt zu sehen, so wird uns auch die Minorität, in der die schriftstellerischen Subjecte selbst zu den blos redenden Mitgliedern derselben Classe stehen, keine Instanz bilden gegen die Annahme eines qualitativ richtigen Abdruckes der apostolischen Inspiration in den auf uns gekommenen Schriften des großen Heidenboten sowohl, als auch der im Collegium der Zwölfe als Säulen geltenden Genossen desselben. Die Apostel sollten das Christenthum durch Rede und That einführen in die Welt; ihre Schrift sollte das eingeführte dann blos erhalten. Von der Seite wäre also nichts einzuwenden, auch wenn der Apostel noch wenigere geschrieben hätten [2]). Nun ist aber richtig, daß dem minus, das man in dem Umstande gefunden hat, daß von allen Aposteln nur etwa die Hälfte schriftstellerisch thätig war, andererseits ein plus entspricht, indem unser Kanon auch Schriften einschließt, die entschieden außerapostolischen Ursprungs sind. Abgesehen von der Unsicherheit, die über der Abfassung der meisten katholischen Briefe stets schweben wird [3]), denkt man hier zunächst an den Hebräerbrief und vornemlich an die Evangelien des Marcus und Lucas. Was die letztgenannten nun betrifft, so scheint die sie angehende Schwierigkeit noch verstärkt zu werden durch den Umstand, daß selbst an eine apostolische Abfassung des ersten Evangeliums in der Gestalt, wie es jetzt vorliegt, schlechterdings nicht gedacht werden kann. So gewiß es nemlich schon um des Verhältnisses zu Marcus und Lucas willen ist, daß unser jetziges Evangelium Matthäi nicht unmittelbar aus der Hand eines Apostels hervorgegangen sein kann, so ge-

---

[1]) Vgl. Hofmann, S. 43. Landerer in Herzog's Realencyklopädie, VII. S. 290. 291.

[2]) Evangel. Kirchenzeitung, 1845. S. 112.

[3]) Reuß, S. 129.

wiß ist andererseits auch dieses, daß Matthäus selbst eine derartige Schrift hinterlassen hat, die, als eine Hauptquelle vornemlich des ersten Evangeliums, in diesem letzteren eine weitere Verarbeitung und Verschmelzung mit anderweitigen Nachrichten erfahren hat. Vermöchten wir es, die Ansicht der Kritiker zu theilen, die das Werk des Matthäus auch den Evangelien des Marcus und des Lucas zu Grunde legen, so dürften wir sogar sagen, daß man nicht sowohl von vier Evangelien zu reden hat, von denen zwei apostolischen, zwei nichtapostolischen Charakters seien, als vielmehr von zweien, deren eines unmittelbar auf Johannes, das andere mittelbar auf Matthäus zurückzuführen ist; nur wäre das letztere uns nicht in einfacher, sondern in dreifacher Gestalt erhalten. Jedenfalls hat aber die Kirche die beiden mittleren Evangelien von vornenherein nur deßhalb für kanonisch erklärt, weil sie dieselben für mittelbar apostolischen Ursprungs hielt; so wurde bekanntlich das eine mit dem Namen des Petrus, das andere mit dem des Paulus legitimirt. Läßt sich nun auch historisch durchaus nicht wahrscheinlich machen, daß wir in den betreffenden Evangelien mittelbare Werke des Petrus und Paulus besitzen, so ist doch der, der kirchlichen Tradition zu Grunde liegende, allgemeine Gedanke als richtig anzuerkennen: die beiden Evangelien bewähren sich, als indirect aus der apostolischen Ueberlieferung hervorgegangen, „wenn gleich auf etwas andere Weise, als gerade die Alten es sich dachten" [1]. Wie die synoptischen Evangelien in der That nichts sind, als schriftstellerische Verarbeitungen einer ächt apostolischen Ueberlieferung, so machte jene kirchliche Anschauung ihrer Entstehungsverhältnisse ihre Autoren auch zu wirklichen apostolischen Secretären; sie schaute das Verhältniß, das in Wirklichkeit ein entfernteres, abgeleitetes war, als ein näheres an. Denn in Wahrheit ist die Beziehung der synoptischen Evangelisten zu ihren Gewährsmännern viel mehr als eine schriftstellerisch vermittelte, denn als eine unmittelbar persönliche zu denken. Sonach werden diese Evangelien allerdings mit wirklichen apostolischen Schriften nicht auf eine und dieselbe Linie zu stehen kommen, sie werden aber unter aller denkbaren Literatur derselben ohne alle Frage am nächsten kommen. Ist das Wort schon an sich ein prius der Schrift, so ist hier blos die Modification des allgemeineren Verhältnisses eingetreten, daß die Hände, die das apostolische Wort aufgezeichnet haben, nicht die apostolischen selbst waren. Wir haben hier wirklich ein Verhältniß, ähnlich dem, das die katholische Lehre von einem anfänglich nicht geschriebenen Worte voraussetzt; nur ist — dies macht die ganze Sache anders — diese traditio non scripta in der apostolischen Zeit selbst und von Männern, die auch sonst als apostolische Delegaten auftreten, in ein verbum scriptum verwandelt worden. Dies

[1]) Bleek a. a. O. S. 478.

gilt von den Synoptikern, dies gilt auch von den Verfassern der nicht-apostolischen Briefe — sofern hier nicht ein neues Moment der Betrachtung sich geltend macht, zu dem wir im folgenden §. überzugehen haben.

4) Vorher jedoch wäre noch ein Einwand zu berücksichtigen, der seine gute Berechtigung hat. Man sagt: die Forderung, die Kanonicität irgendwie mit Hülfe der Apostolicität begründen zu wollen, setzt eine Sicherheit der Resultate historischer Kritik voraus, welcher die Umstände unbedingt hindernd im Wege stehen. Es ist nicht möglich, mit unbedingter Zuverlässigkeit, ja nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit die Verfasser der einzelnen Psalmen, des hohen Liedes, des Predigers, des Deuteronomiums, des zweiten Theiles Jesaiä u. s. w. zu bestimmen[1]). Aber es verhält sich eben überhaupt mit dem alten Testamente anders, als mit dem neuen. Nur das letztere stellt das urchristliche Factum dar, wie es in die sogen. kanonische Epoche hereinfällt; von ihm in erster Linie werden daher die Momente des Begriffes der Kanonicität zu entnehmen sein. Das alte Testament aber in seiner nachgewiesenen (§. 16, 1) doppelten Bedeutung fällt zusammen mit der ächten, literarischen Entwicklung des von Gottes Geiste insbesondere beeinflußten und auf Christum erzogenen Volkes Israel. Es stehen aus diesem Volke Dichter auf und Weise, es entwickelt dies Volk eine originelle Bildung, bildet ethische Institutionen aus; es hebt sich eine ganze Volksgestalt aus dem Volksgeiste heraus; aber was die Dichter singen und die Propheten predigen, was aus den Sitten und Rechten, aus der Bildung und dem Charakter dieses Volkes sich gestaltet und offenbart, das hat, je ächter es aus dem innersten Marke des Volkslebens hervorgegangen ist, um so ausschließlicher einen religiösen Charakter und dient dazu, sowohl das Bewußtsein um den persönlichen, heiligen Gott und um die Schuld der Sünde zu erhalten und zu vertiefen, als auch dem aus diesem Volke endlich hervorgehenden Erlöser die Anhaltspuncte, die er zu seiner menschlichen, sittlich-religiösen Entwicklung bedarf, in wesentlicher Vollständigkeit zu liefern. Wie nun aber jeder sein eigenes Fleisch und Blut kennen, und wissen muß was aus seinem eigenen Geiste geboren ist, so muß auch die israelitische Gemeinde wissen, was ächtes und richtiges Erzeugniß und Denkmal ihrer Geschichte ist. Während daher den neutestamentlichen Büchern unmittelbar von der Kirche das Zeugniß ihres kanonischen Charakters ertheilt ward, war diese Kirche in Bezug auf die alttestamentlichen an das Zeugniß der jüdischen Synagoge gewiesen; und das Verhältniß der christlichen Gemeinde zu ihnen ist ein durch das Urtheil der Synagoge vermitteltes. Folglich kommt es für uns allerdings nicht mehr so sehr auf den prophetischen Ursprung aller einzelnen alttestamentlichen Schriften, als vielmehr darauf an, welche

---

[1]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 364.

Schriften die israelitische Gemeinde als kanonische angenommen hat [1]). Hier also vertritt das Zeugniß der Synagoge jenes objective Element, aus dessen Synthese mit dem subjectiven Factor, d. h. dem testimonium internum, das Wesen des Kanonischen zu begreifen ist (vgl. §. 21, 7).

5) Werfen wir nun noch einen Blick auf die Art, wie der Begriff des Kanonischen sich in der katholischen Dogmatik vollzieht. Die Zahl der kanonischen Bücher ist bekanntlich unabänderlich festgesetzt worden auf dem tridentiner Concil. Die Kirche hatte vor Luther und seinen Genossen zu einer Maaßregel von derartiger umfassender Bedeutung keine Veranlassung. Numquid ante Arium ὁμοούσιον, ante Nestorium θεοτόκον, ante Pelagium peccatum originis, ante Berengarium transsubstantiationem tam clare distincteque definivit ecclesia? [2]) Die Reformatoren sind daher recht eigentlich die Ketzer im Artikel der Kanonicität, und dieser letztere mußte ihnen gegenüber in seiner orthodoxen Gestalt an's Licht treten. Dies geschah denn in der Weise, daß Bellarmin als Momente des Begriffes die drei hinstellte: testimonia veterum, conformitas, consensus ecclesiae [3]). Ihre Erklärung finden diese Namen in folgendem Satze: ecclesiam nullo modo posse facere librum canonicum de non canonico, nec contra, sed tantum declarare, quis sit habendus (!) canonicus, et hoc non temere, nec pro arbitratu, sed ex veterum testimoniis et similitudine librorum, de quibus ambigitur, cum illis, de quibus non ambigitur, ac demum ex communi sensu et quasi gustu populi christiani [4]). Das letzte Moment steht offenbar in Analogie zum testimonium Spiritus, das erste zum apostolischen Ursprunge, das mittlere gibt theils ein Mittel an, den letzteren zu errathen, theils ist es eine Seite jenes gustus communis. Wir sind also auch katholischer Seits im Ganzen auf ähnliche Prämissen gewiesen, wie protestantischer Seits. Nur daß das testimonium Spiritus sich nicht im Einzelnen, sondern blos in der Kirche, in concreto in den autorisirten Organen der Lehrkirche vollzieht, und daß der erste Factor, die historische Kritik, zuletzt ebenfalls dasselbe Resultat liefert; denn als Subjecte dieser Kritik kann der Katholicismus wiederum blos die Bischöfe anerkennen. Wenn daher schon gegen Wykleff behauptet wurde, die Kirche hätte die Evangelien ebenso gut verwerfen können, als bestätigen [5]), so muß wenigstens die formale Wahrheit dieses Satzes von der katholischen Theologie allerdings vertreten werden. Denn wo liegt der Unterschied zwischen dem facere librum canonicum und dem declarare, quis

---

[1]) Hofmann: Schriftbeweis, I. S. 20. 21.

[2]) Erbermann zu Bellarmin 1, 10.

[3]) 1, 10, 17.

[4]) 1, 10, 16.

[5]) Merle d'Aubigné, 17, 8.

liber sit habendus canonicus? — Die weitere Darlegung der katholischen Kanonbildung und ihrer Motive muß auf einen späteren Ort (§. 49, 4) vorbehalten bleiben.

§. 21.

Sofern der progressive und der regressive Weg bei der Bestimmung des Kanons nicht zusammentreffen, muß der die theilweise Incongruenz ausdrückende Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften stets aufrecht erhalten werden.

1) Als gelöst wird die obschwebende Schwierigkeit erst dann zu betrachten sein, wenn, was nicht erweislich apostolischen oder entschieden unapostolischen Ursprungs ist, auch mit minderer Uebereinstimmung oder in geringerem Grade als Object eines testimonium Spiritus sancti sich geltend macht; und wenn umgekehrt Theile des Kanons, die empirisch vom Zeugnisse des Geistes nicht so Schritt für Schritt begleitet sind, auch in ihrem Ursprungspuncte weniger authentisch und sicher erscheinen. Nun hat aber diese unsere Voraussetzung bekanntlich Realität. Wie auf der einen Seite das Maaß der Apostolicität, so ist auf der anderen Seite auch das Maaß der Anerkennung ein verschiedenes geblieben. Die Geschichte der alten Kirche weist uns einen kanonbildenden Proceß auf, dessen Resultat nicht vollständig aufgeht in eine Differenzirung der Producte des apostolischen Zeitalters nach den beiden Seiten des Kanonischen und des Apokryphischen hin, sondern es bleiben gewisse unaufgelöste Größen im Reste, Schriften, quorum origo, wie Augustin sich ausdrückte, non claruit patribus, die darum von Eusebius als ἀντιλεγόμενα aufgeführt und zunächst an den eigentlichen Kanon angereiht werden [1]). Was diese Schriften zu Antilegomenen machte, war immer der Umstand, daß zu dem einen der beiden Momente das andere sich nicht finden wollte. So wurde der Hebräerbrief von der abendländischen Kirche weniger aus dogmatischen, das Geisteszeugniß berührenden Gründen, denn aus historischen, weil sein nichtapostolischer Ursprung daselbst bekannt war, vom Kanon ausgeschlossen [2]). Andererseits waren es rein innerliche Gründe, von denen die morgenländische Kirche gegen die sonst wohl bezeugte Apokalypse sich einnehmen und bestimmen ließ [3]). Daher die beständige

[1]) Schleiermacher, §. 130, 1. II. S. 363: „die Zusammenstellung des Kanons ist das Ergebniß eines vielseitigen Zusammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, so daß nicht alles, was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weise dem heiligen Geiste kann zugeschrieben werden."

[2]) Vgl. meine Nachweisung in den Studien und Kritiken, 1859. S. 302. 303.

[3]) Böhmer: über Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse, 1855. S. 7—9.

Versuchung, das mangelnde Moment durch einen Machtspruch zu ersetzen. Weil die Apokalypse für ihn kein Geisteszeugniß hatte, will Dionysius von Alexandria sie auch dem Apostel absprechen. Weil der Hebräerbrief für ihn vom Geisteszeugniß begleitet war, vindicirt ihn Augustin ohne Weiteres dem Apostel. Das Richtige war in beiden Fällen, die Incongruenz zwischen beiden Kriterien der Kanonicität einzugestehen und die Bücher einfach als Belege dieser Incongruenz mit den Briefen des Jacobus und Judas und den drei nachträglichen des Johannes und Petrus zusammenzustellen.

2) Dieselben Incongruenzen sind es bekanntlich, die auch in Luther's Schriftauffassung hervortreten [1]). Es sind die betreffenden Urtheile seit Johann Jakob Wetstein des öfteren zusammengetragen, und dann von einem Buche in das andere übergetragen worden, so daß wir uns der Mühe, sie wiederzugeben, überheben können, so gut, als Rudelbach sich hätte der Mühe überheben können, sie entkräften zu wollen [2]). Wohl aber dürfen wir darauf hinweisen, daß auch bei Luther solche Urtheile nur vorkommen, wo das im Consens der Kirche repräsentirte testimonium Spiritus sancti kein Complement in einem nachweisbaren apostolischen Ursprunge finden will, und umgekehrt, wo ein vorausgesetzter apostolischer Ursprung eine mangelhafte Probe am Geisteszeugnisse besteht. Der letzte Fall ist der häufigste. Weil das der „rechte Prüfstein aller Bücher" ist, daß sie „Christum treiben," so fällt nicht blos die Epistel Jacobi unter das bekannte Gericht, sondern auch dem Hebräerbriefe droht ein ähnliches Schicksal, insofern er die Irreparabilität einmal Gefallener behauptet; und der Verfasser des Predigers Salomo ist für einen beschränkten Gesetzeslehrer zu halten. Den zweiten Schlüssel aber zu jenen Urtheilen liefert die gesunde Würdigung historischer Kritik, die den Mann nicht verließ. Mag er immerhin sagen: „was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, obgleich St. Peter oder Paulus lehreten" — zweifelhaft ist es doch allerdings, ob Luther so kecke Aussprüche auch in Hinsicht auf solche Schriften gewagt haben würde, die von der alten Kirche übereinstimmend als kanonisch anerkannt gewesen waren [3]). Hat er gegen den Inhalt der Apokalypse etwas einzuwenden, so thut er es doch nur, indem er innere Gründe geltend macht, die jenen altkirchlichen Zweifeln an ihrer Apostolicität noch zu Hülfe kommen sollen. So sind es Gründe rein historisch-kritischer Art, die ihn bestimmen, wenn er in der ersten Ausgabe seiner Uebersetzung, dann auch in den Tischreden, die Geschichte Hiob's für ein Gedicht erklärt, den paulinischen Ursprung

---

[1]) Vgl. Heppe: altprotestantische Dogmatik, I. S. 218—222. Landerer: Herzog's Realencyklopädie, VII. S. 295. 296.

[2]) Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie, 1840. Heft 2. S. 6—10.

[3]) Philippi, S. 105.

des Hebräerbriefes leugnet, den Brief Judä als „einen blosen Auszug oder Abschrift der anderen Epistel St. Petri" charakterisirt und betreffs der nicht zu den „Hauptbüchern" zu zählenden Schriften darauf hinweist, daß sie auch vor Zeiten ein „ander Ansehen" gehabt haben.

3) War nun in der altkirchlichen Kanonbildung offenbar etwas versehen worden, nicht dadurch, daß man diese Antilegomenen überhaupt in den Kanon aufnahm, sondern dadurch, daß man allmälig jede Spur einer Unterscheidung derselben von den Büchern, die auch progressiv als kanonische Schriften zu erweisen waren, auslöschte; so war die auf Luther folgende und an seinen Namen sich anschließende Theologie aufrichtigst bemüht, mit Vermeidung der extravaganten Aeußerungen Luther's doch das gute Recht derselben darzulegen und jene primitive Unterscheidung, der Eusebius ein alle Nivellirungsversuche verurtheilendes Denkmal gesetzt hat, wieder hervorzuheben [1]). Hier nun liegt insbesondere die Stärke Chemnitz's. Hatte das Concil zu Trident die Apokryphen kanonisirt, so spottet er dieses Unternehmens und frägt, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo, quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, praesens ecclesia possit facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt. Pontificii non tantum disputant, se hoc posse, sed de facto illam autoritatem usurpant, in universum tollentes primitivae et antiquissimae ecclesiae necessariam distinctionem inter libros canonicos et apocryphos seu ecclesiasticos. Sed manifestissimum est ex iis, quae diximus, ecclesiam nullo modo habere illam autoritatem; eadem enim ratione posset etiam vel canonicos libros rejicere, vel adulterinos canonisare [2]). Dagegen könne man wohl schelten, reden und Beschlüsse fassen; es frage sich aber immer: quibus documentis hoc vestrum decretum probatis? [3]) Es will also Chemnitz die sieben Antilegomenen nicht aus dem Volumen der Bibel ausgeschlossen wissen; aber nullum dogma ex istis libris exstrui debet, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris [4]). So nehmen denn diese Antilegomena in den lutherischen Ausgaben des N. T. gegen die Ordnung der griechischen Handschriften blos die Stellung als Anhang ein und werden nicht numerirt; nur bei den nachträglichen Briefen des Petrus und Johannes ist dies anders, weil dieselben von den ersten Briefen beider

---

[1]) Es ist das Verdienst Bleek's, diese Thatsache wieder zur Geltung gebracht zu haben; vgl. seinen Commentar zum Hebräerbrief, I. S. 446 – 470.

[2]) S. 48. 49.

[3]) S. 49.

[4]) S. 51.

Apostel nicht füglich konnten separirt werden[1]). So lehrten Selnecker, Schröder, Hutter, Hafenreffer, Dieterich. Noch ein Wittenberger Facultätsgutachten von 1619 unterscheidet zwischen „rechten, gewissen Hauptbüchern" und anderen, „deren Gewißheit man so eigentlich nicht, als der anderen Schrift, darthun kann." Demgemäß schloß also die biblia glossata von Jena, an der auch Johann Gerhard arbeitete, vom Kanon als nichtapostolische Schriften aus den Brief an die Hebräer, die Briefe des Jacobus und des Judas; die Kanonicität der Apokalypse aber wurde dem Gutachten der Leser anheimgestellt. Wenn seither eine ähnliche Praxis freilich mehr und mehr zurücktrat, so schleppte doch auch noch Quenstedt's Theorie den für ihn freilich bedeutungslos gewordenen Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften als ein integrirendes Erbstück lutherischer Lehrart mit sich. Schon Gerhard hatte blos um der Erinnerung willen, docendi causa, wie er sagt, der Sache Erwähnung gethan. Orthodoxe Manier wird es nun, zu behaupten, die alte Kirche habe blos die Authentie, nicht aber auch die Kanonicität der Antilegomenen beanstandet; womit die letztere einseitig auf den subjectiven Factor des Geisteszeugnisses gestellt wurde. Während Baier in dieser Beziehung eine rühmliche Ausnahme macht, läßt Hollaz die ganze Unterscheidung als überflüssig fallen.

4) Aber selbst in der reformirten Kirche wurde wenigstens noch im sechszehnten Jahrhunderte, und zwar auch nach Zwingli und Oekolompad[2]), diese Unterscheidung zwischen Antilegomenen und Homologumenen zwar nicht in der Bibelausgabe bemerklich gemacht[3]), aber doch frei ausgesprochen. Inter libros novi testamenti — sagt Musculus — sunt, de quibus veterum sententiae variant: posterior epistola Petri, duae posteriores Johannis, epistola Judae, ad Ebraeos et Apocalypsis, quibus etiam epistolam Jacobi recentiores connumerant. Non pronunciam, sintne eorum, sub quorum nomina exstant, vel secus. Judicia tamen veterum efficiunt, ut minus sim illis quam ceteris scripturis adstrictus. Cautione opus est, ne falsae autoritati nos subjiciamus[4]). Freilich trat diese Rücksicht bald genug in den Hintergrund, so daß die lutherischen Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts die Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Büchern bereits als ein Kriterium specifisch lutherischer Frömmigkeit aufstellen konnten. Indessen war noch Daniel Chamier

---

[1]) Genaues hierüber bei Bleek, S. 461—463. Die erste Ausgabe, die alle Bücher numerirt, ist von 1603; die letzte, darin vier Antilegomena fehlen, von 1689. Innerhalb dieser Zeit also vollzog sich der Umschwung.

[2]) Vgl. über sie Landerer, S. 298.

[3]) Bleek, I. S. 464.

[4]) Loc. comm. 1564. S. 175.

der Meinung, auch wenn die nachträglichen Briefe des Johannes oder selbst der des Paulus an den Philemon ausgefallen wären, leide die sufficientia der Schrift keinen Schaden. Auf die Frage Erbermann's [1]), cur tres illae potius epistolae, quam aliae demi possent, würde er sich nun freilich zunächst auf ihren verhältnißmäßig occasionalistischen Charakter berufen haben. Nichtsdestoweniger legt auch er damit an seinem Theile ein Zeugniß ab für das Wort Nitzsch's: „der von der Kirche im Ganzen nicht verläugnete Unterschied der protokanonischen und deuterokanonischen Schriften sagt aus, daß verschiedene Arten und Maaße der Inspiration in den einzelnen Bestandtheilen des Kanons angenommen werden dürfen, obgleich der ganze Kanon an derselben Theil hat, und nur diesem Ganzen als solchem kommen die Eigenschaften der Unfehlbarkeit, Genügsamkeit und Vollkommenheit zu" [2]).

5) So ist neuerdings besonders Philippi auf diese ächt protestantische Tradition wieder zurückgegangen [3]). Aecht protestantisch ist dieselbe schon darum, weil nicht einmal die eigenthümliche Abgrenzung des Kanonischen gegen das Apokryphische, wie beide Kirchen sie getroffen haben, ohne dieselbe Bestand hat. „Sogar die Unterscheidung der Apokryphen entstand wesentlich mit aus historisch kritischen Begriffen, keineswegs blos aus hier minder empfundenem testimonium Spiritus sancti" [4]). Beruft man sich ja gegen dieselben vor allem auf das Zeugniß der jüdischen Synagoge, auf ihren hellenistischen Ursprung, ihre griechische Sprache und auf das schwankende Urtheil der alten Kirche. Da hat nun schon Bellarmin [5]) die Consequenz gezogen, daß man dann auch die neutestamentlichen Antilegomenen auf eine ähnliche Stufe stellen müsse. Schon vorher hatte Chemnitz diese Forderung erfüllt, wenn er sich nicht scheut, jene Antilegomenen geradezu Apokryphen zu nennen, freilich im altkirchlichen, milderen Sinne des Wortes [6]). Denn daß zwischen ihnen und den alttestamentlichen sog. Apokryphen ein großer Unterschied obwalte, hat mit Recht Philippi hervorgehoben. Während es von den letzteren feststeht, daß sie nicht von Propheten verfaßt sind, ist der unapostolische Ursprung der ersteren keineswegs erwiesen. Aber allerdings war man schon seit Mitte des zweiten Jahrhunderts gegen diese Schriften mißtrauisch, und die Stellung, die ihnen Eusebius anwies, bezeichnet keineswegs, wie Hengstenberg behauptete, ein Privat-

---

[1]) Zu Bellarmin de verb. D. 4, 4.
[2]) System, S. 101.
[3]) Kirchliche Glaubenslehre, I. S. 100 ff.
[4]) Schweizer: ref. Glaubenslehre, I. S. 215.
[5]) 1, 10, 14.
[6]) Bleek: Hebräerbrief, I. S. 448. 452.

urtheil des Kirchenvaters [1]). Doch ist der Inhalt dieser Antilegomenen auch nicht, wie der der Apokryphen des A. T., der analogia fidei geradezu zuwider [2]); wenn man von der Discrepanz zwischen Paulus und Jacobus, über deren Werth noch Streit ist, absieht. Ganz in Uebereinstimmung mit der älteren protestantischen Lehre schlägt daher Philippi vor, diese Antilegomenen als „kanonische Schriften zweiter Ordnung" zu bezeichnen und denselben in Glaubenssachen keine begründende und normative, sondern blos bestätigende und erläuternde Dignität beizulegen [3]). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie auch forthin als Gnadenmittel anerkannt und gebraucht werden. „Darum soll diesen Schriften ihre kirchliche Wirkung nicht verkümmert werden, was auch an sich unmöglich ist; denn jede Kraft wirkt schon von sich selbst, was sie zu wirken vermag" [4]). Die Ordnung ihres Werthes aber wird nach Maaßgabe ihrer historischen Bezeugung in folgender Antiklimax angegeben: 1) Apokalypse und Hebräerbrief; 2) die Briefe Jacobi und Judä, und die nachträglichen des Johannes; 3) der zweite Brief Petri [5]).

6) Vornemlich aber ist deßhalb die angegebene Unterscheidung ein integrirender Theil des protestantischen Schriftprincips, weil dasselbe gar nicht zu entwickeln ist, ohne daß man auf die nachgewiesene Incongruenz zwischen den beiden, a priori sich coordinirten Methoden, das Kanonische nachzuweisen, geräth, und weil diese empirisch gefundene Incongruenz keine andere theoretische Rechtfertigung zuläßt. Sobald man nemlich mit der späteren Orthodoxie das Kanonische blos durch das testimonium internum bestimmt sein lassen will, erhebt sich die weitere Forderung, dieses testimonium als bei allen evangelischen Christen und in Bezug auf alle biblischen Bücher vorhanden zu erweisen. Das aber wird nimmermehr gelingen, wo eine so große Anzahl von Zeugen unter Luther's Vorgang widersprechen. Es bliebe mithin nur noch übrig, dieses testimonium als in der Kirche, die zu Augustin's Zeiten den Kanon abschloß, in maaßgebender Weise zum Ausdrucke gebracht, der ganzen nachfolgenden Christenheit wie ein Gesetzesjoch über den Hals zu werfen. Damit aber wäre einerseits die Meinung der kirchlichen Lehre, die ja die geistliche Selbstständigkeit jedes Christenmenschen in Sachen

---

[1]) Evangel. Kirchenzeitung, 1853, LIII. S. 946. Dagegen Philippi: ebendaselbst, S. 946. 947.

[2]) Philippi, S. 121. 122.

[3]) S. 123. 124.

[4]) Philippi, S. 125. Vgl. Bleek, I. S. 479.

[5]) S. 123. An angezeigtem Kriterium gemessen erscheint diese Reihenfolge richtiger, als die von Bleek (Studien und Kritiken, 1853. S. 290—294) vorgeschlagene: Jacobus, Judas, Apokalypse, zweiter Petrusbrief.

auch der Heilserkenntniß betonen wollte, zerstört; und andererseits der katholische Vorwurf, man mache doch die Kanonicität der Schrift selbst zu einem Gegenstande dogmatischer Tradition, vollkommen gerechtfertigt. So wird und muß demnach protestantische Lehrweise diese bleiben, daß das testimonium internum sich auf die Schrift als Ganzes, auf ihren Inhalt in seiner Totalität bezieht [1]), wohingegen, sobald die einzelnen Theilstücke, die an ihrem kanonischen Charakter participiren, nachzuweisen sind, die Hülfe einer wahrhaften und besonnenen biblischen Kritik mit in Anspruch zu nehmen ist. „Da kein Dogma, folglich auch nicht das vom kanonischen Ansehen der heiligen Schrift, blos aus dem frommen Selbstbewußtsein, hier aus dem testimonium internum Spiritus sancti, entsteht, sondern immer mitbestimmt wird durch die historischen Erkenntnisse des objectiven Bewußtseins, hier also durch testimonia hominum et ecclesiae: so war unser Dogma jederzeit näher bestimmt durch die gerade geltenden historisch-kritischen Ansichten" [2]). Wenn nun diese letzteren zeitweilig excessiv destruirend ausgefallen sind, so sollte jeder einsehen können, daß diese Erscheinung nur als der vorübergehende Rückschlag einer Theologie zu betrachten ist, die ebenso excessiv conservativ war und ein schlechterdings unentbehrliches Moment des protestantischen Schriftglaubens außer Wirksamkeit gesetzt hatte. Hatte man die ganze Kanonicität mit Ausschluß des historisch nachweisbaren apostolischen Ursprungs auf das testimonium internum gestellt, so durfte man nur mit Johann David Michaelis an der Realität des letzteren irre werden, so waren Wurzel und Wipfel des Schriftglaubens in gleicher Weise vertrocknet, und war am grünen Holze der Schrift geschehen, was die gleichzeitige philologische Hyperkritik an auch nicht dürren Reisern altclassischer Literatur versucht hatte. Daß aber, wo evangelisches Aufmerken auf die auslegende Geistesstimme statt hat, und damit Hand in Hand eine gewissenhafte Nachfrage geht nach der historischen Bewährniß, jemals eine wirkliche Gefahr des Verlustes an schriftmäßiger Lehrsubstanz eintreten könne, davon wird man nur solchen evangelischen Christen eine Vorstellung beibringen können, die zu trägen Geistes sind, um an die wirklichen Probleme heranzutreten, und zu trägen Herzens, um an die Realität des Geisteszeugnisses zu glauben. „Die kanonische Gottesschrift verbrennt in keinem menschlichen Feuer" [3]).

7) Um übrigens die Parallele des alten Testaments nicht ganz aus dem Auge zu verlieren, sei anhangsweise daran erinnert, wie man auch hier über die Differenz der kanonischen Zeit und der nachfolgenden Jahrhunderte das bestimmteste Bewußtsein hatte. Dafür, daß kein Prophe-

[1]) Klaiber: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857. S. 15. 46.
[2]) Schweizer: ref. Glaubenslehre, I. S. 214.
[3]) Philippi, S. 117.

tenthum mehr in Israel war, spricht die apokryphische Literatur selbst Zeugniß [1]). Daß nun diese Apokryphen mit den neutestamentlichen deuterokanonischen Büchern nicht auf eine Linie zu stellen sind, darüber haben wir uns schon ausgesprochen; warum aber innerhalb des alten Testaments selbst nicht auch eine Reihe deuterokanonischer Schriften angenommen werden solle [2]), das ist schon an sich nicht abzusehen, wird aber mit rein dogmatischen Gründen jetzt gar nicht mehr zu unterscheiden sein, nachdem der gelehrte Versuch des Rabbiners Geiger, die Kanonisirung der Hagiographen aus den religiösen Bewegungen der zweiten Tempelperiode abzuleiten [3]), auch hier eine neue Weise der Betrachtung nothwendig gemacht hat. — Auf unserem Standpuncte läßt sich jedenfalls so viel sagen: Der Unterschied zwischen Jesaias und Esther kann, was Geisteszeugniß betrifft, nimmermehr geläugnet werden; und über die Authentie mancher späterer Bücher war Uneinigkeit innerhalb der Synagoge selbst, die hier als Sammlerin des Kanons dieselbige Stellung einnimmt, wie die christliche Kirche für das neue Testament (§. 20, 4). Es wird daher allerdings die Unterscheidung der deuterokanonischen und der protokanonischen Bücher ein durch das Urtheil der Synagoge vermitteltes sein müssen. Wir sind mithin mit unseren historisch-kritischen Untersuchungen zuerst an dieses gewiesen. Die geschichtliche Schließung des alttestamentlichen Kanons, für welche erst Josephus ein sicheres Zeugniß bietet, in die Zeiten des Esra, oder auch nur, wie Vaihinger neulich wollte [4]), des Nehemia hinaufzurücken, ist eine Sache der baaren Unmöglichkeit. Sogar die dogmatischen Gründe entscheiden alle gegen diese Annahme. Wenn Esra selbst noch mit in die Reihe der kanonischen Schriftsteller des alten Testaments gehört, kann er nicht zugleich das Organ jenes Geistes der Prüfung gewesen sein, der sich erst geltend macht, wenn die Epoche der Inspiration vorüber ist. Es ist nemlich gerade wie in der christlichen Kirche, so auch in der vorchristlichen Zeit ein kanonbildender Proceß nachzuweisen. Auch das alte Testament hat seine Antilegomenen. Schon der Unterscheidung der Hagiographen von den älteren Schriften liegt eine bestimmte Rücksicht auf den jüngeren, einen geringeren Grad von Inspiration zulassenden Ursprung zu Grunde [5]). Daß man einen guten Theil derselben aber überhaupt aufnahm und

---

[1]) 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Vgl. Josephus: contr. Ap. 1, 8.

[2]) Philippi, S. 128. 129.

[3]) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums. 1857. Vgl. S. 73. 74. — Ueber die frühere Literatur vgl. Oehler in Herzog's Realencyklopädie, VII. S. 251.

[4]) Stud. u. Krit., 1857. S. 93—99. Vgl. gegen ihn Ewald: Jahrbücher, VIII. S. 227.

[5]) Geiger, S. 39.

dagegen andere, gleichzeitige Schriften, wie das hebräische Makkabäerbuch [1]), und die Urschrift des Sirach [2]), ausschloß, beruht auf öfters schon ziemlich äußerlich werdenden Gründen und Interessen, die man wohl mit Sicherheit im Einzelnen kaum mehr wird nachweisen können. Gewiß aber ist, daß dem Talmud zufolge besonders die drei salomonischen Schriften es waren, die längere Zeit Widerstand fanden; über den Prediger stritten noch nach der Zeit Christi die Schulen Hillel's und Schammai's, und die Bedenken gegen das hohe Lied verloren sich erst, als man sich an dessen allegorische Auslegung gewöhnte. Es ist ferner vielleicht von kritischer Bedeutung, jedenfalls von Interesse für die theologische Betrachtung des alten Testaments, daß alle Bücher desselben im neuen berücksichtigt werden mit Ausnahme von Obadja, Nahum, Esther, Esra, Nehemia, dem hohen Liede und dem Prediger Salomo. Diese Wahrnehmung verträgt sich recht wohl mit der anderen, daß das alte Testament im neuen als ein Ganzes vorausgesetzt und bestätigt ist. Sicherlich aber stand diese Betrachtungsweise zur Zeit Christi keineswegs in Bezug auf alle einzelnen Bücher des alttestamentlichen Kanons fest [3]), da über die Rechtmäßigkeit der Aufnahme einzelner Hagiographen erst spätere Synedrialbeschlüsse entschieden. Wir können sagen, daß die alttestamentliche Kanonbildung eben daran war sich abzuschließen, als die neutestamentliche begann. Es sei nur noch daran erinnert, daß selbst in der ältesten christlichen Kirche das Bewußtsein um solche innere Unterschiede der alttestamentlichen Bücher nicht ganz erloschen war. Hier kommt namentlich das Buch Esther in Betracht. Der Jerusalemische Talmud erzählt, daß 85 Aelteste, darunter mehr als 30 Propheten, über die Einführung des Purimfestes durch Esther als über eine Neuerung gespottet hätten: und so wurde das Buch selbst in der Kirche lange beanstandet. Melito und Gregor von Nazianz übergehen es in ihren Registern; Athanasius zählt es zu den ἀναγινωσκόμενα, und sogar noch im neunten Jahrhunderte folgt Nicephorus diesem Urtheile. Haben spätere Juden das Buch sogar der Torah gleichgestellt, so entspricht das ganz ihrem fleischlichen Hochmuthe und ihrem Hasse gegen die anders Gläubigen [4]). So sehr dann aber auch in der christlichen Kirche die Anerkennung eines alttestamentlichen Deuterokanons zurückgetreten ist, daß sie einmal da war, zeigt schon der Bischof Junilius, wenn er unter den alttestamentlichen Büchern unterscheidet solche von vollkomme-

---

[1]) Vgl. Geiger, S. 206—219.

[2]) Vgl. Geiger: warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen? Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XII. 1858. S. 536—543.

[3]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 294.

[4]) Bleek: Stud. u. Krit. 1854, S. 313.

ner Autorität und solche ohne alle Autorität, d. h. apokryphische, in die Mitte zwischen beide hinein aber Bücher setzt, wie den Hiob, die Chronik, und Esra [1]). Wir haben mithin keine Ursache, unser Resultat, als nicht auf das A. T. anwendbar, in Zweifel zu ziehen.

§. 22.

So gewiß aber die Kirche dennoch im Rechte war, auch die Antilegomenen, als am kanonischen Inhalte theilnehmend, in den Kanon hereinzuziehen, so gewiß ist der letztere, eben um dieser weitmöglichsten Ausdehnung seiner Grenzen willen, als definitiv geschlossen anzusehen.

1) Fragen wir nach dem Motive, das die alte Kirche geleitet hat, als sie die noch von Eusebius als widersprochen aufgeführten Schriften schließlich doch auch noch mit in den Kanon aufnahm, so wird dieses gewöhnlich auf das unkritische Bedürfniß der Erbaulichkeit zurückgeführt, so viel kanonischen Stoff, als nur immer möglich, zu besitzen. Allein wenn die Kirche diesem Hange in so einseitiger Weise nachgegeben hätte, so stünde doch zu vermuthen, daß sie mit Leichtigkeit eine noch bedeutend umfangreichere Menge angeblich kanonischer Literatur hätte zusammenbringen können. Offenbar aber wurde sie bestimmt durch das richtige Gefühl, daß von dem, was mit einiger Uebereinstimmung sich als gottgewirkte und geistbeglaubigte Schrift erwiesen hatte, allerdings nichts fehlen dürfe in einem abgeschlossenen Kanon. Viel zulässiger war es von vornenherein, den Kanon abzuschließen auf die Gefahr hin, daß hinterher ein oder das andere Buch sich erwiese als ein solches, das nur noch die äußerste Grenze des Kanonischen in etwas berühre, als daß man hätte irgend ein wirklich kanonisches Buch aus vielleicht nur temporären Interessen übersehen und es der folgenden, der apostolischen Epoche noch ferner stehenden Zeit überlassen sollen, neue apostolische Schriften aufzufinden und anzuerkennen. Eben durch diese an sich völlig zu rechtfertigende Praxis der Kirche, die nur darin excedirt, daß sie die Unterscheidung der Antilegomenen nach und nach verwischt, konnte es geschehen, daß der Kanon seither auch immer sich selbst gleich geblieben ist; was gewiß nicht der Fall gewesen wäre, wenn z. B. die Apokalypse oder die kleineren katholischen Briefe ausgeschlossen worden wären.

2) Nun hat neuerdings besonders Schleiermacher Protest eingelegt gegen die Unwiderruflichkeit jener kirchlichen Bestimmung [2]). Und zwar macht er in erster Linie auf die Möglichkeit aufmerksam, daß doch unser

---

[1]) De partibus divinae legis, 1, 8.

[2]) Glaubenslehre, §. 130, 4. II. S. 370. 371.

Kanon sich als zu eng umschrieben noch ausweisen könnte. „Wenn sich noch jetzt — sagt Schleiermacher in den Anmerkungen zu seinen Reden [1]) — ein Buch vorfinden könnte von einem Verfasser, wie Marcus oder Lucas oder Judas, mit allen Kennzeichen der Aechtheit, so würden wir zwar schwerlich dahin kommen, es einstimmig in den Kanon aufzunehmen; aber seine normale biblische Kraft würde es doch äußern, wenn es eine solche in sich trüge, und also doch Bibel sein der That nach." Vollkommen im Einklange mit unserer Entwicklung ist es nun, wenn Schleiermacher fortfährt: „daß aber eben diese Kraft der Bestimmungsgrund gewesen ist für die kirchliche Praxis, durch welche der Kanon eher festgestellt war, als durch einen kirchlichen Ausspruch, der jene nur bestätigen konnte, ist wohl gewiß." In abstracto geredet, müßte man allerdings jenem Schleiermacher'schen Satze, der so viel Bedenken erregt hat, beistimmen. Seit Bellarmin [2]) haben die katholischen Dogmatiker, um das Mißliche des protestantischen Begriffes von Kanonicität zu erweisen, an die verloren gegangenen Briefe Pauli an die Korinther und Laodicener (1 Kor. 5, 9. Col. 4, 16.) erinnert; und es ist ein entschiedener Mißgriff, wenn z. B. Heidegger sich dogmatisch verpflichtet glaubt, diese Thatsache schon an sich in Abrede stellen zu müssen [3]). Wohl aber scheint es ganz fruchtlos, eine abstracte Möglichkeit zu urgiren, die niemals zur Wirklichkeit werden wird. Wir besitzen alle diejenigen apostolischen Schriften, wovon das christliche Alterthum Zeugniß ablegt. Daß wir etwa heute noch die verlorenen paulinischen Briefe an die Korinther und Laodicener, die schon im zweiten Jahrhunderte nicht mehr gesehen, folglich auch nicht abgeschrieben wurden, plötzlich im Originale entdecken werden, mag ja doch kein Besonnener mehr glauben. Ueberdies bemerkt Schenkel, obwohl er ein besonderes Gewicht darauf legt, daß der Kanon nicht als abgeschlossen betrachtet werden dürfe, doch, daß ihrem äußern Umfange nach die auf uns gekommene Schriftsammlung schon darum keine Veränderung erleiden wird, weil jeder Versuch einer solchen ungeschichtlich wäre [4]); und auch Schleiermacher hat es später ausgesprochen, daß, jene abstracte Möglichkeit als Wirklichkeit gedacht, man eine solche neu aufgefundene Schrift höchstens als eine Art Anhang des Kanons betrachten würde [5]). Wir müssen daran festhalten, daß, was kanonische Autorität betrifft, in unserem Kanon das ganze Material enthalten ist [6]). Eben um ja nichts

---

[1]) Reden über die Religion, Aufl. 3. S. 312.

[2]) 4, 4, 6. 7.

[3]) Med. theol. 2, 22.

[4]) Dogmatik, I. S. 298. 306. 361. 365.

[5]) Glaubenslehre, §. 131, 1. II. S. 373.

[6]) Vgl. übrigens Gelzer's Monatsblätter, VIII. S. 115.

zu verlieren, wurden Bücher aufgenommen, die nach dem Urtheile der Kirche selbst nur in entfernterer Angemessenheit standen zu dem vollen Maaßstabe kanonischen Werthes. „Wie unmerklich der Uebergang ist aus dem Kanonischen sogar in das Apokryphische, und wie stark und erfreulich die Annäherung vieles Kirchlichen, sehe man nun auf Kraft oder Reinheit, an das Kanonische, das wird auch wohl kein erfahrener und geschichtliebender Protestant ableugnen" [1]). Eben darum haben wir ja eine Bestimmung des Kanonischen nach dem Merkzeichen des inneren Geisteszeugnisses als einseitig und völlig undurchführbar erkannt. Denn wo sollten die Grenzen liegen? Wir können daher des apostolischen und prophetischen Ursprungs nicht entrathen; und daß die Synagoge und die alte Kirche sich irgend etwas hätten entschlüpfen lassen, was diesen Charakter wirklich hat, ist zwar nicht an sich unmöglich, aber entschieden unwirklich.

3) Nun freilich könnte auch nach der anderen Seite hin an eine Veränderung des Kanons gedacht werden. So hat die syrische Kirche die nachträglichen Briefe des Petrus und Johannes, den Brief Judä und die Apokalypse niemals anerkannt; und da es doch zunächst zufällig ist, daß die lateinische sich in dem Stücke an das Urtheil der griechischen, die protestantische an das der lateinischen angeschlossen hat, so dürfte man wohl behaupten wollen: es steht zwar nicht zu wenig im Kanon, und wird niemals mehr darin stehen, wohl aber werden einzelne Bücher immer mehr als des kanonischen Charakters entbehrend erkannt werden. Nun ist auch hier von vornenherein zuzugeben: „auch der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmälig steigernde Geistesgabe; und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag" [2]). Eben in dem Gefühle, daß diese Gabe eine sich steigernde ist, hat die alte Kirche nicht gewagt, über irgend ein Antilegomenon abzusprechen, sondern hat uns die gesammte Zahl derselben als einen Stoff, an dem sich das immer feiner werdende kritische Bewußtsein der Folgezeit zu üben hat, überliefert. Wie nun aber Schleiermacher zweifelt, ob jemals eine der kanonischen Epoche angehörige Schrift, selbst wenn sie als ächt sich beglaubigt hätte, noch allgemein in den Kanon recipirt würde, so ist andererseits noch viel mehr daran zu zweifeln, ob ein Buch, nachdem es nun einmal so lange im Kanon gestanden und als solches der kirchlichen Praxis positive Dienste geleistet hat, noch irgendwie auch äußerlich aus dem Volumen heiliger Schrift ausgeschlossen werden könnte. „Wenn sich daher auch manche gegen die Richtigkeit in

[1]) Schleiermacher: Reden, S. 312.
[2]) Glaubenslehre, §. 130, 4. II. S. 370.

den Angaben der Verfasser einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher bestätigen sollten: so würde daraus noch kein Recht, viel weniger eine Pflicht entstehen, diese Bücher aus der Sammlung auszuschließen" [1]). Nach dem heutigen Stande der Kritik läßt sich nur von dem zweiten Petribriefe erwarten, daß er immer allgemeiner als nichtapostolisch anerkannt werden dürfte. Reuß nennt ihn „das einzige Beispiel von einem entschiedenen Mißgriffe der Kirche bei ihrer endlichen Wahl" [2]). Dennoch liefert der kurze Brief mit dem Kranze der christlichen Tugenden, den er flicht, mit der Vermahnung zum Festmachen des Berufs, die er ausspricht, mit dem festen prophetischen Worte, auf dessen tröstlichen Besitz er verweist, mit der Aussicht auf neuen Himmel und neue Erde, die er eröffnet, dem christlichen Bewußtsein, wenn nicht materialiter neue — denn jene Stellen haben alle ihre Parallelen in entschieden anerkannten Schriften — so doch formaliter ungemein entsprechende und darum auch in die erbauliche Sprache allgemein übergegangene Momente; er nimmt de facto an der efficacitas scripturae in freilich sehr peripherischer Weise Theil, wird darum auch im Kanon stehen bleiben. Und ähnlich verhält es sich mit allen übrigen Antilegomenen, deren Aufnahme in den Kanon gar nicht zu beanstanden ist, sobald nur der kirchliche und der dogmatische Gebrauch streng geschieden werden. Finden sich daher constitutive Elemente des Schriftzeugnisses, die allein in solchen Antilegomenen zur Sprache kommen, so haben dieselben auf sich zu beruhen, wofern sie nicht vermöge der analogia fidei unmittelbar an den kanonischen Inhalt sich anschließen. Ein wirkliches Bedenken gegen das Stehenbleiben eines solchen Buches in unserem Kanon könnte nur dann erhoben werden, wenn diese analogia fidei, die wir oben als zwischen den protokanonischen und deuterokanonischen Schriften bestehend voraussetzten, so wenig vorhanden wäre, daß vielmehr der Inhalt der letzteren dem des ersteren förmlich zuwiderliefe. Ein solcher Fall wäre nun aber höchstens als wirklich nachzuweisen an der bekannten Discrepanz zwischen Jacobus und Paulus, die aber von der Kirche niemals als Widerspruch aufgefaßt und auch von der neueren protestantischen Exegese mehr als zufällig oder scheinbar, denn als absichtlich und wirklich bestehend dargethan werden sollte; sie fällt im ungünstigsten Falle nur in das Bewußtsein des Autors hinein, nicht aber in den wirklich producirten Gedankenkreis.

4) Ueberhaupt verschwinden die Bedenken, die gegen Aufnahme der Antilegomenen in den Kanon erhoben wurden, um so vollständiger, je richtiger man über das Verhältniß von Wort und Schrift überhaupt,

---

[1]) Schleiermacher: Glaubenslehre, §. 131, 1. II. S. 373.

[2]) Geschichte der heiligen Schriften N. T. 1853. S. 255.

von Wort Gottes und heiliger Schrift insonderheit denkt (vgl. §. 27.) und dabei die genetischen Verhältnisse der letzteren nicht außer Acht setzt. Hätten die Apostel nicht Gelegenheitsschriften, sondern einen vollständigen Katechismus der christlichen Lehre geschrieben, so würden wir freilich diesem Katechismus nichts mehr an die Seite zu stellen haben. Er würde ein in sich selbst abgeschlossenes Ganzes bilden. Da es nun aber Gott einmal gefallen hat, uns einen vollständigen Abdruck der apostolischen Inspiration zu geben in zwar nicht zufalls- aber doch gelegenheitsweise entstandenen, nur einzelnen Momenten der kanonischen Epoche angehörigen Urkunden; so mußte die Kirche freilich darauf bedacht sein, solche Urkunden in so genügender Zahl zusammenzustellen, daß dadurch kein einziges Moment, das für die literarische Darstellung der kanonischen Epoche von Bedeutung ist, ausgeschlossen wurde. Und hier wird nun jene Schleiermacher'sche Unterscheidung des kanonischen und des apokryphischen Elements im neuen Testamente erst recht praktisch. Denn während die „rechten gewissen Hauptbücher" Luther's vorzugsweise jenem Zwecke dienen, das christliche Bewußtsein nicht blos einer Zeit, sondern aller Zeiten auszusprechen [1]), treten die Antilegomena mehr nur in eine bestimmte, ergänzende Beziehung zum Kanonischen; sie tragen an sich selbst deutlichere Merkzeichen jenes anderen Momentes, wornach die Literatur der apostolischen Epoche blos das erste Glied in der kirchlichen Literatur ist, mußten aber, um das kanonische Element des apostolischen Zeitalters zum vollständigen Ausdrucke zu bringen, dennoch mit in den Kanon, dessen Peripherie sie bilden, aufgenommen werden. Es durfte die Kirche von rechtswegen allen Boden, auf den die Samenkörner apostolischer Inspiration gefallen waren, mochte dies auch noch so spärlich der Fall gewesen sein, als kanonisch in Anspruch nehmen und als das Maximum des normativen Materials gegen die blos kirchliche Literatur abgrenzen. Ist überhaupt der von uns nachgewiesene Weg der Entstehung heiliger Schrift als eines Complexes von Urkunden, die Momente der Geschichte selbst sind, richtig, so ist damit auch gegeben, „daß sie einen sehr weiten Umfang haben kann, ja um ihrem Zwecke zu genügen, einen solchen haben muß" [2]). „Jedes zuverlässige Andenken aus diesem Kreise, jeder Ueberbleibsel des einst hier lebendigen Geistes ist ein kostbarer Beitrag zu diesem Zwecke. So ist denn ein sehr gesundes, richtiges Gefühl, welches die ersten Sammler solcher Schriften leitet, nicht so wenige, sondern so viele, als möglich, wenn nur sonst dem Zwecke entsprechende, Schriften zusammenzustellen" [3]). Auf diese Art trat

---

[1]) Martensen: Dogmatik, S. 387.

[2]) Ewald: Jahrbücher, VII. S. 79.

[3]) A. a. O. S. 80.

unser Kanon mit seinen ungleichartigen Bestandtheilen als ein Ganzes zusammen, das keiner äußeren Vermehrung, sondern blos innerer Differenzirung und Organisation bedarf. Dies führt uns nun auf das Capitel von der biblischen Kritik und ihrer protestantischen Berechtigung.

§. 23.

Soll aber mit der Annahme des so geschlossenen Kanons nicht dem Traditionsprincipe eine indirecte Huldigung dargebracht werden, so muß jener einmalige kirchenhistorische Act der Anerkennung betrachtet werden als auch im Fortgange der Kirchengeschichte immer auf's Neue sich vollziehendes Resultat des Geisteszeugnisses einer- und der auf den apostolischen Ursprung der Schriften gerichteten historischen Kritik andererseits. Hieraus folgen insonderheit die richtigen Grundsätze hinsichtlich des Einflusses, den die historische Kritik mit Recht auf den Begriff des Kanonischen übt.

1) Der Umstand, daß so manche evangelische Theologen sich mit dem Gedanken eines definitiven Abgeschlossenseins des Kanons nicht vertraut machen können, darf in seiner relativen Berechtigung nicht verkannt werden. Versieht sich dieses religiöse Bedenken zunächst auch in dem Mittel, zu dem es greift, so ist es doch veranlaßt durch den Schein, als gerathe die hier gegebene Entwicklung des Schriftprincips unversehens wieder unter den Bann der Traditionsautorität. Denn wenn gleich nicht die Kirche es war, die die Schriften ächt machte, sondern diese sich jener erwiesen (§. 19, 2), so wird doch das Factum dieser Erweisung, wie es scheint, auf eine bestimmte Periode begrenzt; und nachdem die alte Kirche einmal hierüber zum Abschlusse gekommen ist, erhalten alle folgenden Geschlechter das von den früheren fest gesetzte Resultat wieder lediglich traditionsweise. Auch nach dem Ausdrucke der Schleiermacher'schen Darstellung, wornach nicht blos das Abfassen der einzelnen Bücher, sondern auch die Zusammenstellung derselben zum Kanon dem heiligen Geiste zugeschrieben wird [1]), könnte es scheinen, als werde blos der kanonischen Epoche noch eine Art Nachspiel angefügt, das sich durch jene Tage hindurch zieht, in denen die normativen Producte der Apostel auf eine ebenso normative Weise anerkannt wurden; so daß wir in dem Zeugnisse der den Kanon überliefernden Kirche eine dogmatische Tradition im strengsten Sinne des Wortes zu verehren hätten. — Allein eine Vergegenwärtigung des wirklichen Inhaltes des bis jetzt dargelegten evangelischen Schriftglaubens

[1]) Glaubenslehre, §. 130, 1. II. S. 363.

ist hinreichend, um diesen Schein zu zerstreuen. Wir erkannten als die beiden complementären Theile, aus denen sich das Kriterium des Kanonischen bildet, einerseits den nachweisbaren apostolischen Ursprung, andererseits das Zeugniß des heiligen Geistes. Nach den Stimmen sowohl lutherischer, als reformirter Dogmatiker stellte sich dann das gegenseitige Verhältniß beider Momente so, daß das Geisteszeugniß sich auf den Kanon als Ganzes, auf den Organismus des göttlichen Wortes im Großen bezog, während die objective Forschung nach dem apostolischen Ursprunge sich um das Einzelne im Kanon, um die einzelnen Glieder des Organismus bewegte. Wir nun haben bisher dieses letztere Moment repräsentirt gefunden in dem, den apostolischen Ursprung übermittelnden und ermittelnden Urtheile der Kirche, und zwar näher der Kirche, die zu den Zeiten eines Origenes, Eusebius, Athanasius und Augustinus solche Zeugnisse für den äußeren Umfang des Kanons ablegt, mit denen wir im Wesentlichen heute noch ganz einverstanden sind. In diesem Sinne wurde ja von den reformirten Symbolen das testimonium primitivae ecclesiae neben das testimonium Spiritus sancti gestellt. Während der heilige Geist mit unmittelbar göttlicher Nöthigung dem Complexe der heiligen Schriften den Stempel der Kanonicität aufdrückt, sind es — mit Ewald zu reden — „einzelne äußerliche Dinge, worauf eine Kirche in ihren Häuptern Einfluß haben kann: wie etwa die festere Auswahl und Sammlung der einzelnen Stücke einer heiligen Schrift, die Entscheidung bei einem oder dem anderen zweifelhafteren Stücke" [1]); wobei aber nicht zu vergessen ist, daß es keinen einzelnen Kirchenlehrer gibt, dem man die Gestaltung unseres Kanons mehr zuschreiben könnte, als einem anderen; jene ist und bleibt vielmehr ein Werk der Kirche [2]). Aber dies ist nun gerade die Handhabe, die unsere Entwicklung der katholischen Theorie zu bieten scheint: stehen wir, wo die Genesis unseres Schriftglaubens dargelegt werden soll, schon mit einem Fuße auf der Autorität der Kirche, warum nicht auch mit dem andern? Wenn wir vorhin das kritische Urtheil repräsentirt fanden im testimonium primitivae ecclesiae, sollten wir nicht ganz in Analogie mit diesem Verfahren das Geisteszeugniß ebenfalls objectivirt finden dürfen im testimonium ecclesiae hodiernae? womit dann die beiden Factoren des protestantischen Schriftglaubens wieder glücklich auf den einen der kirchlichen Autorität zurückgebracht worden wären. Das einmüthige ununterbrochene Zeugniß der Kirche — meint Bossuet [3]) — sei es, mit dem die Protestanten sich auf jeden Fall einverstanden erklären könnten. Wenn der Protestantismus selbst eine

---

[1]) Jahrbücher, VII. S. 72.

[2]) Schleiermacher: Einleitung in das N. T. 1845. S. 74.

[3]) Vgl. Hering, II. S. 285.

gewisse Disposition des Subjects postulirt, dem die Schrift sich in ihrer Heilskraft erweisen soll, wie sollte diese Disposition anders vermittelt sein, als durch die ecclesia docens? „Durch vertrauensvolles Anschließen an das fortwährende Apostolat, durch die Erziehung in der Kirche, durch des Herrn Lehren und Leben in ihr, durch die Aufnahme des sie ewig befruchtenden höheren Princips wird ein tief innerlicher Sinn gebildet, der zum Vernehmen und Aufnehmen des geschriebenen Wortes einzig geeignet ist, weil er mit jenem, in dem die heiligen Schriften selbst verfaßt wurden, zusammenfällt. Wird mit solchem in der Kirche gewonnenem Sinne das heilige Buch gelesen, so geht es in seinem wesentlichen Gesammtinhalte auf die Leser ungetrübt über." Wir führen zur Charakteristik der gemachten Zumuthung diese glatten und anständigen Worte Möhler's [1]) lieber an, als manche zu grob katholisirende Aeußerung der neulutherischen Richtungen des Protestantismus.

2) Indem wir uns nun vorbehalten, den relativen Wahrheitsgrund der Möhler'schen Exception am gebührenden Orte unbefangen zu würdigen (§. 27, 3), müssen wir hier entschieden protestiren gegen diejenige Verflüchtigung des testimonium Spiritus sancti, vermöge deren dasselbe zuletzt mit der geistigen Macht der kirchlichen Tradition zusammenfällt. Nach den Bestimmungen der älteren Dogmatik über dieses Zeugniß [2]) ist dasselbe vielmehr ein supernaturales Moment, das sich an die, auf dem Wege natürlicher Vermittlung geschehende, kirchliche Bezeugung des Wortes zwar anschließt, aber keineswegs so mit derselben zusammenfällt, wie die Wirkung mit der ausreichenden Ursache. Eben in Gegensatz zu der fides humana, die auf natürlichem Wege zu Stande kommen kann und auch die Zeugnisse der Kirche umfaßt, tritt die fides divina, als eine cognitio simpliciter certa et omnem oppositi formidinem excludens, quae per internum Spiritus sancti testimonium, quod in legitima verbi divini tractatione sese exserit, producitur. Testimonium internum, cor humanum de θεοπνευστία sacrarum literarum certificans, est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaque fide credendi sacrae scripturae originem. Von der Seite also bekennt sich der Protestantismus freudig zu dem ihm Schuld gegebenen Subjectivismus und hält jeden, der sich dieses Subjectivismus schämt, für außerhalb seiner Gemeinschaft stehend. „Auf diesem unmittelbaren Zeugnisse des heiligen Geistes ruht im letzten Grunde alle Ueberzeugung des Wiedergeborenen über Christus und sein Werk. Denn der Glaube an die Schrift selbst hat seine Basis auf dieser Erfahrung von der Göttlichkeit des Princips, das sie

[1]) Symbolik, S. 359.

[2]) Vgl. Klaiber: die Lehre der alten protestantischen Dogmatiker von dem testimonium Spiritus sancti und ihre dogmatische Bedeutung. Jahrbücher für deutsche Theologie, II. 1857. S. 1—54

verheißt und das sich in der Beschäftigung mit ihr dem Gläubigen einflößt" [1]). Weder den crassen tridentinischen Traditionsbegriff, noch jenes Schleiermacher-Möhler'sche allgemeine christliche Bewußtsein setzt er principiell vor die sich selbst genugsam legitimirende Schrift. „Daß das Wort Gottes, welches eher, als die Kirche war und höher, als die menschliche Vernunft ist, durch Propheten und Apostel in der verbreiteten, gelesenen, gepredigten Schrift noch fortredet, und daß es sich denen, die überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweiset, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt zu einer höheren Lebensstufe erhoben werden: dies ist unstreitig der letzte Grund, auf den sich der evangelische Protestantismus in dem Streite nach einer jeden Seite hin zurückzieht" [2]). Sonach ist dieses Selbstzeugniß des heiligen Geistes etwas vom Zeugnisse und von der Tradition der Kirche wesentlich Unabhängiges. Der reformirte Scholasticismus rechnet die kirchliche Bezeugung mit als ein Moment für die certitudo objectiva; aber das testimonium internum constituirt die certitudo subjectiva. Und zwar vollzieht sich dieses Geisteszeugniß in jedem Einzelnen eben in dem Maaße klar und kräftig, als derselbe überhaupt zu einem bewußten Christenthume gelangt und sich über die ordinäre Zweideutigkeit des religiösen Lebens erhebt. Jedes Mitglied der wahren unsichtbaren Kirche ruht daher mit seiner Ueberzeugung auf einem durchaus selbstständigen Grunde und steht zu der Schrift in eigenthümlicher und origineller Weise. Weßhalb denn auch dem einen diese, dem andern jene Elemente des Schriftwortes sich als für ihn und sein inneres Leben vorzugsweise kanonisch und heilskräftig erweisen. Das religiös mündige Subject spricht zur Kirche, wie die Samariter zu dem Weibe am Jakobsbrunnen: „wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland" (Joh. 4, 42.). Wie aber die Zeit der geistlichen Reife, von der jenes „nun fort" gilt, sich unterscheidet von der vorhergehenden Epoche der werdenden Ueberzeugung, so unterscheidet sich in der Kirche im Großen die Zeit der Reife von der Epoche des kanonbildenden Processes. So wenig der Einzelne den ihm gewordenen Schriftglauben nun als ein todtes Gut mit sich fortschleppt, sondern im Gegentheile dieselbe Erfahrung, die er einmal in principieller Weise gemacht hat, stets auf's Neue machen und dadurch seinen Schriftglauben läutern und befestigen wird: so wenig wird das Resultat des kanonbildenden Processes für die Kirche zum Joche eines traditionsmäßig fortgepflanzten Dogmas,

---

[1]) Olshausen zu Röm. 8, 16. Commentar zum N. T. III, 1. 1836. S. 290. Vgl. Marheineke's Grundlehren der christlichen Dogmatik, §§. 636. 671.

[2]) Nitzsch in den Sendschreiben, S. 66.

sondern es vollzieht sich derselbe Proceß immer sicherer, immer genauere Resultate abwerfend; und nur weil er dieses thut, nicht aber weil er vor Zeiten einmal sich vollzogen hat in der alten Kirche, bleibt das kanonische Ansehen der Schrift immer neu und jugendlich, von allem traditionsmäßigen Wesen los und ledig. Diese Bestimmung muß daher als ergänzendes Moment in jene Schleiermacher'sche Thesis mit aufgenommen werden, wornach „wir der allgemeinen christlichen Erfahrung als dem Zeugnisse des heiligen Geistes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der andern Seite solche Bestandtheile aufgenommen werden, welche einer apokryphischen oder des Häretischen verdächtigen Region des Christenthums angehören" [1]). Erst wenn jene „allgemeine christliche Erfahrung" auch die unsere, und unser Vertrauen etwas Selbsterlebtes geworden ist, wird unsere Darstellung des Bibelglaubens nicht als eine halbkatholische anzufechten sein.

3) Aber nur vielleicht um so mehr ist dieses der Fall von einer andern Seite her. Wir sahen, daß das testimonium internum blos der eine Factor des Schriftglaubens ist, dem als unentbehrlicher zweiter die Gewißheit des, der kanonischen Epoche angehörigen Ursprungs der betreffenden Schriften zur Seite tritt. Wird unser Schriftglaube von den Banden blos kirchlicher Traditionssatzung durch das innere Geisteszeugniß auch emancipirt, so scheint er sich anderentheils dieser Autorität nur um so vollständiger zu unterwerfen, indem er jene historische Kritik, wie die alte Kirche sie übte, mit der Kritik überhaupt verwechselt und die Resultate derselben zu Dogmen mit traditionsmäßiger Autorität erhebt. Hier ist nun schlechterdings kein Entkommen für alle, die sich nicht entschließen können, auch diese historische Kritik ganz in paralleler Weise mit dem Geisteszeugnisse als einen in der Kirche fort und fort neu sich vollziehenden und jeweilig genauere Resultate liefernden Act erkennen zu wollen. Wäre nemlich das Geschäft dieser Kritik als beendet anzusehen, wären ihre Resultate für uns traditionsmäßige Dogmen geworden, so hätten wir allerdings einen Kanon von außen her überkommen, von der Kirche vorgeschrieben und angefertigt; und keine Sophistik des frommen Gemüthes könnte uns von diesem ächt katholischen Sauerteige befreien. „Daß die Kirche heilige Bücher schaffen könne, und das Ansehen dieser blos auf dem Beschlusse, dem Gesetze und dem Ansehen jener beruhe, ist einer der vielen verkehrten Gedanken unserer Zeit, welcher zwar im Munde eines päpstlichen, nie aber in dem eines evangelischen Christen erträglich klingt" [2]). Auf keine Weise kann bewiesen werden, daß die Zahl 27, als die Zahl der

---

[1]) Glaubenslehre, §. 131, 1. II. S. 374.

[2]) Ewald: Jahrbücher, VII. S. 71.

neutestamentlichen Bücher, zum Inhalte des Geisteszeugnisses gehöre[1]); dieses hat an sich überhaupt gar keinen Inhalt, und der, den es aus der Schrift erhält, bezieht sich nicht auf Zahlen. Der geschichtlichen Kritik Einhalt zu thun, hat das Glaubensbewußtsein vom testimonium Spiritus sancti aus keine Veranlassung. Vielmehr drückt das letztere nur der Schrift im Ganzen, als einem kanonischen Producte, das Siegel der Autorität auf. Das Gewissen des Subjectes ist darum in diesem Worte gefangen und gebunden. Der kirchlichen Tradition aber, die den äußeren Umfang dieses Wortes und die Theile desselben im Einzelnen bestimmt, gegenüber gibt es blos eine fides humana[2]), und es bleibt dem Subjecte unbenommen, an diese Tradition die Frage zu richten: aus welcher Macht thust du dieses? Nur indem es diese Frage wirklich stellt, beweist es durch die That, daß, sofern es der Tradition wirklich etwas verdankt, solches keine katholische, dogmatische, sondern eine evangelische, d. h. historische Tradition ist (vgl. §. 49, 1). Diese aber kann für Integrität, Ursprung u. s. w. der heiligen Schriften nur in dem Sinne maaßgebend sein, wie sie es auch für alle und jede Literatur ist. Nur dies also ist die richtige Stellung eines zum vollen Bewußtsein seines Glaubensgrundes gelangten evangelischen Christen zur heiligen Schrift, daß er, dem Zeugnisse des Geistes sich im Gehorsam des Glaubens unterwerfend, dasselbe doch wohl zu unterscheiden weiß vom Zeugnisse der Ueberlieferung, welchem er in derjenigen Freiheit des Geistes, die unzertrennlich mit gesundem Wachsthume in der Vollkommenheit Christi verbunden ist, gegenübersteht. Lebendiges und vollständiges, auch der erkennenden Geistesfunction stets präsentes Eigenthum wird der Schriftglaube nur in dem Maaße, als vernehmliches und deutlich redendes Geisteszeugniß mit aufrichtig und ehrlich erworbener Ueberzeugung vom Zusammenhange und von der Richtigkeit der dabei gemachten historischen Voraussetzungen zusammentreffen. Ein schließliches Mißverhältniß dieser beiden Momente könnte in wesentlichen Puncten nur dann resultiren, wenn von vornenherein keine Identität stattgefunden hätte zwischen dem Geiste, der die apostolischen Schriften producirte, und dem, der sie als kanonisch anerkannte[3]); dann wäre aber das historische Christenthum entweder eine Erscheinung ohne ausreichenden Grund, weil dem testimonium Spiritus sancti kein wirkliches, homogenes Object entspräche; oder es wäre ein Princip ohne gleichartige und nothwendige Folge und Entwicklung, indem apostolische Schriften vorhanden wären, die sich aber der Folgezeit nicht mehr als solche erwiesen. So wie wir nun oben (§. 15, 1) gesehen haben,

---

[1]) J. D. Michaelis: orientalische und exegetische Bibliothek, II. S. 183.

[2]) Wiest, III. S. 191.

[3]) Vgl. Klaiber a. a. O. S. 27.

daß an die Construction einer Lehre über die Schrift nur gedacht werden kann unter der Voraussetzung des schon vorhandenen Glaubens an die Realität des erlösenden Werkes Christi, so dürfen wir jetzt näher als eine weitere Folge der apriorischen Voraussetzung des christlichen Selbstbewußtseins das Postulat aussprechen, daß apostolischer Ursprung und geistliche Bezeugung immer Hand in Hand gehen müssen. Ist der Geist wirklich einer, so muß auch die Gabe der διάκρισις πνευμάτων immer wieder auf das zurückführen, was λόγος διδακτὸς πνεύματος im eminenten Sinne war (1 Cor. 2, 13. 12, 10.). Die Wirkungen der verschiedenen Gaben müssen zusammentreffen: διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (1 Cor. 12, 4.).

4) An dem Gesagten kann uns der warnende Hinweis auf die Resultate moderner Tendenzkritik keinen Augenblick irre machen. Soll die Kritik, wie gezeigt, die Probe liefern für die Aussage des inneren Geisteszeugnisses und demselben erst Wahrheit und Sicherheit im Einzelnen liefern, so muß dieses Geisteszeugniß doch offenbar vorhanden sein, wo Kritik geübt wird. Man wolle uns übrigens richtig verstehen! Nicht, daß das strenge Geschäft historischer Kritik durch Rücksichten und Betrachtungen erbaulicher Art beeinflußt werde, wird gefordert. Wenn oft auch von Seite einer, sonst nicht mit katholischem Zeitwinde segelnden, die evangelische Krone rein bewahrenden Theologie solche Zumuthungen an die Kritik gestellt werden, so ist das nicht ein Beweis der Schwachheit, der man sich rühmen darf (2 Cor. 11, 30.), sondern einer Schwächlichkeit, deren Ruhm um so weniger fein ist, als sie mit sehr unüberlegtem absprechendem Urtheil verbunden zu sein pflegt. Sondern daß von vorneherein eine innere Erfahrung von dem Heile in Christo müsse vorhanden sein, wenn man im Stande sein soll, Schriften, die von diesem Heile zeugen, richtig zu beurtheilen, ist das Erste, was wir behaupten! Welche Luftgebäude historischer Construction des Urchristenthums wären niemals aufgebaut worden, wenn man, einer schönen Weisung des Origenes folgend [1]), sich eine Vorstellung davon hätte bilden können, daß, wo jenes Schauen der Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater (Joh. 1, 14.) wirklich statt hatte, ein wesenhafter Grund der Einigkeit im Geiste gelegt war, auf dem sich selbst solche Gegensätze des reflectirenden Verstandes näher rückten, wie sie zwischen palästinensischem Judenchristenthum und paulinischen Gemeinden wirklich eine Zeit lang bestanden. Das andere ist dieses: auch zu einem wirklichen Schlusse kann die Untersuchung erst unter der Bedingung gelangen, daß man das kritische Resultat mit diesem Zeugnisse des Geistes zusammenzuhalten im Stande ist, mithin dieses letztere überhaupt besitzt. Als Beispiel kann

---

[1]) In Matth. tom. 16. cp. 12.

das Stadium der Kritik dienen, auf dem man sich hinsichtlich der johanneischen Schriften eine geraume Zeit hindurch befand. Gesetzt, es blieben dem Kritiker in einzelnen Daten des Evangeliums Reste ungelösten Zweifels an des Darstellers Augenzeugenschaft zurück, so kann er in Erwägung des durch keinerlei Sophismen zu neutralisirenden Geisteszeugnisses, das diesem, zur Vervollständigung des Bildes Jesu Christi unentbehrlichen Evangelium zukommt, jene Data unter Suspension des eigenen Urtheils nur als Problem weiterer Forschung ansehen [1]. Den umgekehrten Fall angenommen, wenn der Kritiker sich außer Stand befinden sollte, ein ausreichendes, inneres Kriterium für die Apostolicität der Apokalypse aufzuweisen, er aber die ebenfalls nicht hinwegzuräumende gute Bezeugung ihres apostolischen Ursprungs anerkennen müßte, so bliebe ihm wiederum nichts übrig, als bei dieser Incongruenz vorläufig stehen zu bleiben und daran zu gedenken, daß die Erfahrungen der ganzen Gemeinde im Laufe der Jahrhunderte es sind, die früher nicht Verstandenes schon öfters verständlich gemacht haben (§. 16, 5.). — Was nun aber unsere positive Ansicht in angeregter Sache betrifft, so müssen wir auch hier ganz urtheilen, wie früher in Betreff der Vollständigkeit des Kanons (§. 22, 2.). Es heißt auf eigene Faust Brücken bauen und das nachträgliche Durchlaufen eines Flusses erwarten, wenn man a priori der Kritik irgend welche Resultate als nothwendig zu erreichende Zielpuncte setzen will. So ist z. B. gar nicht abzusehen, weßhalb Philippi [2]) es als ein Verbrechen ansieht, wenn Schleiermacher vom apostolischen Ursprunge des ersten Timotheusbriefes sich nicht überzeugen konnte. Allerdings wird bei den Homologumenen ein Versehen der alten Kirche viel unwahrscheinlicher sein, als bei den Antilegomenen; aber daß es absolut unmöglich gewesen ist, kann ja niemals bewiesen werden. Hier haben wir es überhaupt nur mit der Kategorie der Wirklichkeit zu thun, die auf dem Wege gewissenhafter Forschung zu erweisen ist. Philippi selbst hat davon eine Ahnung, wenn er z. B. a priori nicht behaupten will, daß keine Widersprüche in den Zeitangaben und Motiven der evangelischen Geschichte vorkommen könnten, sondern die Beantwortung dieser Frage der exegetischen Einzelarbeit zuweist [3]). Es war mithin eine reine Consequenz des Schriftprincips, wenn einst Molinäus die Behauptung aussprach, daß die Zahl der kanonischen Bücher nimmermehr zu den Glaubensartikeln gerechnet werden dürfe [4]); denn

---

[1]) Hiernach ist zu beurtheilen, was Weiße sagt: die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, S. 49.

[2]) S. 113.

[3]) S. 208. 209.

[4]) Clypeus fidei, sect. 4. — Das Gegentheil ist quäkerischer Irrthum; so führte Robert Barklay die Bestimmung der Zahl kanonischer Schriften auf einen Inspirationsact zurück.

die Tradition, auf deren Zeugniß hin wir die einzelnen Bücher annehmen, ist, nach Baumgarten's treffendem Ausdruck, nicht verbum Dei, sondern verbum hominum de verbo Dei [1]). Es ist mithin die Möglichkeit, daß die Kirche sich auch hinsichtlich eines Homologumens versehen habe, an sich zuzugeben und darauf hinzuweisen, daß diese Frage noch im gegenwärtigen Momente für die Pastoralbriefe von unmittelbarer Bedeutung ist. Wirklichkeit hingegen, nicht Möglichkeit, ist die Thatsache, daß an der bedeutenden Mehrzahl der Homologumenen aller Zweifel nur seine eigene Hohlheit oder sogar schlimme Absichtlichkeit offenbar gemacht hat. Diejenigen Puncte aber, auf denen wider die hergebrachten Begriffe von Authentie sichere und entschiedene Resultate der Kritik vorliegen, haben dadurch für das gläubige Bewußtsein nur ein um so günstigeres Aussehen gewonnen. So ist es namentlich mit der Erkenntniß, daß unser erstes kanonisches Evangelium zwar die Redesammlung des Apostels Matthäus in sich verarbeitet hat, in seiner gegenwärtigen Gestalt aber ganz auf einer Linie mit den nicht apostolischen Werken des Marcus und Lucas steht, als Fixirung derjenigen Tradition, die das schon aus einer gewissen Entfernung aufgenommene Bild des Herrn zeichnet, während Johannes berichtet aus der Fülle dessen, was er gesehen und gehört und erfahren hat. Damit ist nichts verloren, sondern im Gegentheile der Widerstreit zweier Apostel und Augenzeugen in mehreren, historisch nicht unerheblichen Puncten der Biographie Jesu, der bei der Annahme der Authentie des ersten Evangeliums schwer auf's Herz fallen mußte, beseitigt. — Es bleibt mithin dabei: „die kritische Forschung muß immer wieder auf's Neue die einzelnen Schriften prüfen, ob sie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des Aechten kann nur eine immer größere Gewißheit entstehen" [2]).

5) Allen Einwendungen der principiellen Angst gegenüber haben wir unseren Satz blos damit zu rechtfertigen, daß wir auf denselben mit Nothwendigkeit geführt wurden, und daß wir ihn, wenn es niemals eine historische Kritik gegeben hätte, hätten aussprechen müssen. Es ist gar nicht möglich, an ihm vorbeizukommen, wo man sich zum Bewußtsein bringen will, was mit dem protestantischen Schriftprincipe überhaupt gesagt und gesetzt sein soll. Soll dasselbe eben zur Tradition den Gegensatz bilden, so kann es nicht selbst wieder dadurch eine der vornehmsten Stützen der Traditionstheorie werden, daß es uns als versteinerte Reliquie der Vorzeit überliefert wird, sondern es muß jederzeit neu, lebendig werden können. Soll es aber dies, so müssen offenbar auch die beiden Factoren lebendig sein, aus deren Zusammenwirken es das erstemal er-

---

[1]) Untersuchung theologischer Streitigkeiten. III. 1764. S. 45.
[2]) Schleiermacher: Glaubenslehre, §. 130, 4. II. S. 371.

zeugt wurde; d. h. aber das subjective Geisteszeugniß und die objective Kritik [1]). Wenn es irgend etwas gibt, was an sich klar ist, so ist es dies. Aber auch von einer anderen Seite unserer bisherigen Entwicklung aus kann dieses Resultat schlechterdings nicht umgangen werden. Es hat sich oben (§. 18) gezeigt, daß die apostolischen Schriften ihrer literarhistorischen Außenseite nach als das erste Glied in der Entstehungsreihe der kirchlichen Productionen anzusehen sind. Ist dieses richtig, so fallen sie aber mit in den Proceß der literarischen Entwicklung und sind nach den allgemeinen Gesetzen derselben zu beurtheilen. Dies ist bekanntlich das Geschäft der historischen Kritik, für die man eine besondere theologische Disciplin in den s. g. Einleitungswissenschaften geschaffen hat. Hier haben wir es durchaus mit dem Zeugnisse der Ueberlieferung zu thun; wir fragen nach der Garantie dafür, daß diese in Rede stehenden Glieder wirklich die ersten waren. Nur indem diese Erstlingschaft erwiesen wird, erweist sich auch der apostolische Charakter der betreffenden Schriften, der ja mit jener unabtrennlich zusammenhängt. Der Nachweis für den apostolischen Ursprung der Schriften wird also auf diesem Wege indirect so geleistet, daß sich die Glieder zweiter und dritter Ordnung als historisch bedingt von jenen darstellen, hingegen die umgekehrte Möglichkeit, unsere kanonischen Schriften mitten in den Proceß der Entwicklung hinein zu verlegen, als ein absurdum dargethan wird. Sonach besteht also der Unterschied zwischen dem Zeugnisse des Geistes und dem der Ueberlieferung darin, daß das letztere sich auf die biblischen Schriften bezieht, sofern sie zugleich das erste Glied in der nachfolgenden Entwicklung ausmachen, das erstere aber auf die nemlichen, insofern sie vermöge ihres kanonischen Charakters der ganzen Entwicklung gegenüberstehen. — Auch hier ist es nicht ohne Interesse, einen vergleichenden Seitenblick auf die katholische Darstellung des Begriffs der Kanonicität zu werfen, die sich, wie wir sahen (§. 20, 5), blos nach dem einen Kriterium der kirchlichen Synodalentscheidung bestimmt, welche dann sowohl die Stelle der historischen Kritik, als auch des Geisteszeugnisses vertritt. Daraus folgt nun aber erstens die gänzliche Aufhebung aller Differenzen zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften, wie dieselbe bekanntlich dem Wortlaute des Tridentinums auch vollkommen entspricht, und von Jahn und anderen, der Uebergangstheologie angehörigen Theologen erfolglos in Abrede gestellt wurde. Denn nur aus der theilweisen Incongruenz zweier Kriterien können jene Differenzen herrühren; sie müssen also wegfallen, wo diese Duplicität wegfällt. Eine fernere Folge dieses letzteren Umstandes ist dann aber die, daß das kanonische und das zeitgeschichtliche Moment in der Schrift zusammenfallen, und so die Möglichkeit gegeben wird,

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, XXIX. S. 130.

die ganze Schrift bald einseitig unter den Gesichtspunct des ersten Gliedes einer Entwicklung zu stellen, dem sich dann als gleichberechtigte Fortsetzung die Tradition anschließt, bald wieder den Nachdruck auf das Moment der Kanonicität zu legen und dann auch die gesammte Traditionsmasse unter dieser Kategorie zu befassen. Von hier aus eröffnet sich bereits eine klare Einsicht in die gesammte römische Traditionstaktik. — Endlich erhellt aus dem angegebenen Verhältnisse auch der wesentliche dogmatische Gesichtspunct, unter dem die historischen Zeugnisse für eine biblische Schrift aufgefaßt werden müssen. Die Väter und Concilien müssen eben leisten, was nur das testimonium internum als Complement der kirchlichen Bezeugung leisten kann. So wird denn die Beweisführung für den Kanon auf eine, allen gesunden historischen Begriffen zuwiderlaufende Art geführt, daß man meinen sollte, es hätten Justin, Irenäus, Tertullian nur gelebt, um die Authentie und Kanonicität der testamentischen Schriften zu bezeugen. Aber „welche Gedanken und Rücksichten veranlaßt denn nicht die Frage: woher und wie denn zu wissen, daß ein Justin, Irenäus, Tertullian Verfasser des einen und anderen ihm zugeschriebenen Buches ist?" [1])

6) Der Protestantismus kann die einzelnen alten Zeugnisse nicht mehr gelten lassen, als die Grundsätze einer historischen Kritik überhaupt zulassen; er kann daher auch sein Verhältniß zu den einzelnen Schriften des Kanons, deren apostolischer Ursprung eben durch jene Zeugnisse verbürgt sein soll, nur nach demselben Maaßstabe bestimmen. Blos auf Credit nimmt der Protestantismus die Tradition nirgends an; eben darum hat es einen Sinn, wenn er für Schrift, gegen Tradition stimmt. „Das Wesen des Protestantismus fordert unabweisbar, daß die theologische Wissenschaft den Kanon der heiligen Schrift immer auf's Neue zum Gegenstande nicht nur exegetischer, sondern auch kritischer Untersuchung mache. Nur wenn dieser normative Grund unserer Kirche nicht am Ende selbst noch von der Tradition abhängig gemacht wird, ist der Protestantismus wirklich consequent und sich selbst treu" [2]); d. h. beweist er zu Gottes Ehre, wem er glaubt, wenn er der Schrift glaubt. Wenn nun von protestantischer Seite selbst zuweilen Einsprache erhoben wird gegen dieses Resultat, so beläuft sich doch im Grunde alles, was geltend gemacht wird, auf einen Recurs an das religiöse Bedürfniß, das sich lieber bei anderen Resultaten beruhigen würde. Allein man sollte glauben, an evangelische Theologen die Zumuthung stellen zu dürfen, daß sie sich nicht verschließen werden gegen folgende, sehr nahe liegende Betrachtung: wie und wodurch unser Bedürfniß sich am leichtesten be-

---

[1]) Marheineke: Studien, IV. S. 320. System, II. S. 207.

[2]) Rieh m: Gesetzgebung Mosis in Moab, S. 1.

friedigen würde, darauf kommt es hier gar nicht an, sondern vielmehr darauf, den Weg nachzuweisen, den Gott factisch für gut befunden hat, uns vorzuschreiben. Niemand hat hierüber besser gesprochen, als Tholuck. Er zeigt [1]), daß auch auf die von den betreffenden Theologen vorgeschlagene Art jene äußerliche Gewißheit, nach der sie jagen, keineswegs erreicht wird; viel consequenter ist hier der Katholik, der in der That sein religiöses Bedürfniß die letzte Instanz sein läßt und ihm zu lieb auch eine unfehlbare Uebersetzung der unfehlbaren Schriftwörter, und dann wieder eine unfehlbare Auslegung der unfehlbaren Uebersetzung verlangt. So beweist Bellarmin bekanntlich die Nothwendigkeit der Vulgata aus dem Bedürfnisse der sprachunkundigen Väter [2]). Wir erlauben uns, um das ächt Katholische jener Praxis darzuthun, auf ein schon zum drittenmal aufgelegtes populäres Streitbüchlein aufmerksam zu machen, woselbst [3]) die göttliche Weisheit folgendermaßen in die Lehre genommen wird. Dieselbe habe, falls nach dem Wahne der Protestanten eine unfehlbare Tradition neben der Bibel zu den überflüssigen Dingen zu rechnen wäre, der letzteren 1) ein namentliches Verzeichniß ihrer Bestandtheile beigeben, 2) alle einzelnen Dogmen darin kenntlich machen, 3) alle Abschreiber und Uebersetzer inspiriren, 4) im Texte selbst jegliche Zweideutigkeit vermeiden. 5) die nothwendigen Parallelstellen beischreiben und 6) jeden Leser mit der Gabe, den Urtext vergleichen zu können, beschenken müssen. Diese pia desideria, mit denen Sulzer zufrieden wäre, sind gegen manche Postulate protestantischer Bibliolatrie noch bescheiden zu nennen. Man kann es auf dem Standpuncte der letzteren nicht ohne dunkel aufsteigendes Gefühl eines Vorwurfs gegen den autor primarius scripturae mit ansehen, wenn doch offenbar unter den vielen tausend Varianten des N. T. keineswegs alle ganz gleichgültig sind für den Sinn [4]). Um dieses fatale Gefühl nicht aufkommen zu lassen, trägt der protestantische Gaussen kein Bedenken, der einfachsten Wahrheit zum Trotze die bekannte Interpolation 1 Joh. 5, 7. 8. für ächt zu erklären. — Der sichere Ausgangspunct, den unsere protestantischen Apologeten der strengeren Inspiration im frommen Bedürfnisse gefunden zu haben glauben, würde sie offenbar noch viel weiter führen müssen, wenn sie Ernst damit machen wollten. Thatsache ist, daß von demselben aus unsere vorliegende Bibel in geradezu skandalösem Lichte erscheinen muß. Das religiöse Bedürfniß würde vieles ganz anders wünschen; es würde nach Aufzeichnungen von Christi eigener Hand verlangen, das Neue Testament lieber größer, denn kleiner sehen im Ver-

---

[1]) Deutsche Zeitschrift, 1850. S. 329. 330.
[2]) 2, 10, 10.
[3]) Sulzer: Wahrheit in Liebe, 1806. Dritte Auflage, 1840. S. 36—38.
[4]) Tholuck, S. 330.

hältnisse zum Alten, in jedem der Evangelien lieber etwas Neues lesen, als immer wieder dasselbe, und dieses dazu noch in einer Weise, daß man so ungemein scharfsinnig und spitzfindig sein muß, um die sich so häufig aufdrängenden Differenzen glücklich als lauter nur scheinbare zu erkennen [1]). Von ähnlichen Prämissen aus ist zu seiner Zeit Daniel ganz irre geworden an der Kanonicität des Neuen Testamentes, dessen „Architektonik" ihm eine völlig unzweckmäßige schien, weil Paulus nicht hätte mehr schreiben sollen, als die Urapostel [2]). Bellarmin führt aus, daß jenes Bedürfniß der Protestanten sie endlich auf einen von den Aposteln geschriebenen Katechismus, nicht aber auf eine Bibel, wie jenes empirisch vorliegt, weisen muß [3]); und gegenüber der Theologie des blosen Bedürfnisses hat er vollkommen Recht, obgleich auch seine eigene Traditionstheorie, womit er die Dunkelheiten der Schrift unschädlich machen will, auf derselben Grundlage ruht. Gegen diese katholische, wie gegen jene protestantische Argumentation ist einfach zu sagen, daß es sich hier um eine quaestio facti handelt. „Es fragt sich nur, in welcher Form es Gott gefallen hat, seine Offenbarung als einen festen und sichern Leitstern seiner Kirche zu erhalten" [4]). — Daß durch solche Vorstellungen nun freilich nicht alle sich zufrieden gestellt fühlen und daß im heutigen Protestantismus selbst in der Beziehung noch keine volle Einheit über das grundlegende Dogma von der Schrift herrscht, ist einfach zuzugeben. Es gibt immer auch solche, die, so unverkennbar die von uns postulirte Stellung der Kritik mit dem Schriftprincipe selbst zusammenhängt, es doch vorziehen, beharrlich alle die vor Augen liegenden Erscheinungen, in Folge deren die Schrift ein Object der Kritik ist, hinwegzuleugnen und nur, wenn sie auf's Blut gedrängt werden, zuzugeben, daß z. B. den Synoptikern „so kaum etlichemal" Verwechslungen mit untergelaufen seien [5]). Hier nun ist sicherlich wenigstens das religiöse Interesse zu ehren, aus dem eine so beharrliche Opposition wider die Thatsache hervorgeht. Verwerflich aber sind desto mehr die aus bloser Schwachgläubigkeit hervorgegangenen endlosen Exceptionen der von Lücke [6]) so genannten „Grenzer", die, wo sie die Tragweite irgend eines Gedankens nicht berechnen, seine Grenze nicht abstecken können, alsbald jammern und in Verzweiflung gerathen. Ihrem Bedürfnisse kommt Gott allerdings thatsächlich nicht entgegen. Wollen sie aber nichts desto weniger für die ächten Vertreter des protestantischen Schriftprincips gehalten werden, so ist es an ihnen, uns zu beweisen,

---

[1]) Tholuck, S. 330.
[2]) S. 8—11.
[3]) 4, 4, 11.
[4]) Philippi, S. 92.
[5]) Stier: Reden des Herrn, I. S. 70.
[6]) Deutsche Zeitschrift, 1851. S. 68.

was bisher noch nicht bewiesen ist: daß Perrone irrt, wenn er behauptet: ein aller Kritik unzugängliches Resultat über jedes einzelne Buch des Kanons und über jeden einzelnen Buchstaben der Bücher sei blos möglich auf Grundlage des römischen Traditionsdogmas [1]).

§. 24.

Das Verhältniß zwischen dem Geisteszeugnisse und dem auf den apostolischen Ursprung der Schriften gerichteten Kirchenzeugnisse bestimmt sich näher durch die eigenthümliche Natur des ersteren, vermöge deren es an sich keinen bestimmten Inhalt hat denselben vielmehr erst gewinnt an dem in den wirklich apostolischen Schriften fixirten Gehalte der kanonischen Epoche.

1) Als Johannes Vesalia von dem Ketzergerichte gefragt wurde, weßhalb er den kanonischen Evangelien mehr glaube, als dem des Nikodemus, antwortete er: „weil ich will"; auf die fernere Frage, warum er gerade die vier für die kanonischen halte: „weil ich es so von den Aelteren überkommen habe" [2]). Beides war ungeschickt ausgedrückt. Was dem Manne aber vorschwebte, das war dieselbe Duplicität der zum Schriftglauben gehörigen Momente, auf die wir in der Verfolgung des protestantischen Schriftprincips zuletzt gestoßen sind: das innere Geisteszeugniß und das äußerlich überlieferte Zeugniß für den apostolischen Ursprung. Die Einheit beider Momente liegt nun schon in ihrem beiderseitigen letzten Grunde. Eben weil derselbe Geist es ist, der in der apostolischen Inspiration productiv, in dem Geisteszeugnisse reproductiv wirkt, konnte die Geschichte des Kanons ein Resultat liefern, in welchem jene Factoren sich gegenseitig begegneten. Indem wir nun aber denselben Proceß, der in kirchenhistorischer Weise in der Kanonbildung zu Tage tritt, auf subjective Art sich wiederholen sahen in jedem Factum von Bekehrung, näher in jeder bis zu einem gewissen Höhepuncte von Klarheit über die Genesis des eigenen Lebens gedeihenden Erleuchtung (§. 23, 2), haben wir auch bereits über das vielumstrittene Verhältniß zwischen äußerem Wort und innerer Geistesbezeugung entschieden. Dieses nemlich wird, wie es aus der entwickelten Anschauung resultirt, nach folgenden Puncten zu bestimmen sein. Unseren Ausgangspunct bei der Beschreibung des protestantischen Schriftdogmas bildete die Voraussetzung einer, in dem Auftreten des Erlösers sich manifestirenden unvermittelten Gottesthat (§. 15, 2). Mit diesem absoluten Acte steht nun das testimonium internum in engster Verbindung, indem es denselben permanent

---

[1]) IX. S. 47. 82. 122.
[2]) Ullmann, I. S. 396. 397.

und auch für nachfolgende Geschlechter vorhanden und gegenwärtig macht. Wir dürfen hier erinnern an die Rothe'sche Unterscheidung von unmittelbaren und unvermittelten Wirkungen Gottes [1]). Die Sendung des Sohnes betrachten wir als eine unvermittelte, weil mit ihr ein durchaus neues Princip in die Welt eintrat. Dagegen wird das Geisteszeugniß anzusehen sein zwar als ein unmittelbarer Act Gottes, aber nicht mehr als ein absoluter, sondern als ein vermittelter, insofern seine Wirkung durchaus sich bezieht und anschließt an Homogenes. Der Geist ist durchaus nur Exeget des Sohnes. „Von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen" (Joh. 16, 14.). Es theilt der Geist also nichts mit, was er nicht aus dem Worte nimmt und als Inhalt des Wortes erkennen läßt [2]). Somit erhellt, daß das Zeugniß des Geistes keinen selbstständigen und eigenen Inhalt hat, sondern als ein relativer Act Gottes aufzufassen ist, wodurch die ganze Mannigfaltigkeit von neuer Creatur, die durch das Werk der Erlösung erzeugt wird, auf eine in das Bewußtsein der Subjecte fallende Weise verknüpft und in Einheit gesetzt wird mit jenem ersten, absoluten Gottesacte, durch welchen der Proceß der Erlösung überhaupt in Bewegung gesetzt wurde. Nach protestantischen Prämissen ist mithin die Genesis des Schriftglaubens dahin zu bestimmen, daß mit dem ersten Werke des heiligen Geistes dem Herzen des Einzelnen zugleich eine Richtung nach einem bestimmten, concreten Objecte der Heilserkenntniß gegeben ist. Das einmal erschlossene religiöse Organ sucht einen Inhalt und gewinnt ihn an derselbigen heiligen Schrift, durch deren Predigt es in der Regel zuerst erschlossen wird. So begegnet der im Einzelnen arbeitende und wirkende heilige Geist sich selber, indem er die Bibel als sein Werk anerkennt und bezeugt. Daher kommt es, daß namentlich auch das Gewissen, wo es sich dem Walten des Geistes nicht entzieht, sich des Heils, das ihm in seiner schriftmäßigen Bezeugung nahe gebracht wird, „auch unmittelbar und wie mit einem Schlage bewußt wird" [3]). „Das Zeugniß des Geistes beruht auf dem Bewußtsein der Identität des in uns geweckten, aber noch werdenden und des Wachsthums bedürftigen, und des auf eine ursprüngliche Weise in der Schrift dargestellten, durch sie auch uns sich mittheilenden religiösen Lebens" [4]).

2) Dieses im Herzen der Gläubigen für die Schrift niedergelegte Selbstzeugniß des heiligen Geistes ist auf protestantischem Boden das religiöse Urdatum, die psychologische Grundthatsache. „Der Geist ist es,

[1]) Ethik, II. S. 270.

[2]) Müller: Stud. u. Krit. 1856. S. 561.

[3]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 304.

[4]) Twesten, I. S. 420.

der da zeuget, deß Geist Wahrheit ist" (1 Joh. 5, 6.): damit fängt der Protestantismus sein dogmatisches Denken im Setzen des Schriftprincips an. Eben dieses Zusammenschlagen objectiver und subjectiver Geisteswirkung ist es, worin das Subject die höchste Probe für die Realität der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Erleuchtung findet; und dieses in seine unmittelbarste Erfahrung fallende Factum ist ihm kräftig genug, um den ganzen Schriftglauben darauf zu bauen. Testimonium Spiritus omni ratione praestantius esse respondeo; — sagt Calvin [1]) — idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. Hiernach käme also der Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Lehre im Betreffe der Schriftautorität auf eine wesentliche Differenz im Offenbarungsbegriffe selbst hinaus. Die Voraussetzungen des protestantischen Lehrbegriffs sind nemlich folgende. Um ihre Absicht auch an dem einzelnen Subjecte zu erreichen, muß die absolute Gottesthat, auf die die Stiftung der christlichen Gemeinschaft zurückzuführen ist, in Permanenz gesetzt werden; sie kann es nicht dieser irdischen Gemeinschaft allein überlassen, zu vollenden, was von oben her in's Werk gesetzt wurde. Dagegen glaubt der Katholicismus eine fides scripturae divina auf diesem Wege nicht erreichen zu können. Ihm steht vielmehr hinter der Schrift noch die Kirche; ohne diesen Hintergrund verlöre die Schrift jede Autorität und könnte auch von den Gläubigen nur zu ihrem Schaden gebraucht werden. Hingegen für den Protestantismus steht hinter der Schrifturkunde nichts mehr, als die beurkundete Gottesthat, die Offenbarung selbst. Und zwar wesentlich in einer doppelten, eben im Schriftglauben des Subjects zusammentreffenden Form. Denn zu der objectiven Offenbarung muß noch, als ihre Individualisirung, die auf dieselbe unmittelbare Geisteswirkung, der die Schrift ihr Entstehen verdankt, zurückführende certitudo subjectiva hinzutreten, um einen wirklichen Effect auf die Erleuchtung des einzelnen Subjects ausüben zu können. Man kann dieses Verhältniß in eine gewisse Parallele stellen mit der Erwählung des Einzelnen, die auch als zeitliche Erscheinung des objectiven göttlichen Rathschlusses angesehen werden muß. Wie hier die subjectiven Bedingungen der Heilsbeschaffung vermöge einer kühnen inversio temporis übersprungen und die heute geschehene Bekehrung im unmittelbarsten Zusammenhange mit dem vorweltlichen Rathschlusse Gottes gefaßt wird, so wird in der Lehre vom testimonium internum eine ähnliche stricte Einheit von allgemeiner und individualisirter Geisteswirkung

---

[1]) Inst. 1, 7, 4.

statuirt, also daß die heute geschehene Bekehrung ihre urkundliche Bestätigung findet in dem vor Jahrtausenden geschriebenen Worte Gottes.

3) Das Verhältniß von Wort und Geist muß also vorläufig dahin bestimmt werden, daß beide auf einander angelegt und bezogen erscheinen. Wie das Geisteszeugniß seinen concreten Inhalt erst am Worte hat, so muß diesem wieder eine ursprüngliche Fähigkeit inwohnen, an sich selbst, also am Inhalte der kanonischen Schrift, dieses Geisteszeugniß zu entwickeln und ihm sein Object in immer vollständigeren Zügen zu liefern. Vermöge einer ursprünglichen Bezogenheit auf die Function des Geisteszeugnisses wird die Schrift beim Hinzutreten des letzteren ausreichende Ursache, daß ein, in ihr seine Weisung suchender Mensch vollkommen werde, zu allem guten Werke geschickt (2 Tim. 3, 17.). Diese Eigenschaft der Schrift, vermöge deren sie für einen jeden, dem das Geisteszeugniß zu Theil ward, steigende Klarheit annimmt, ist es nun, die in der alten Dogmatik mit dem Ausdrucke der Perspicuität bezeichnet werden sollte. Daher die Bestimmungen, daß diese affectio scripturae nur für den im Zustande der Erleuchtung Stehenden Realität habe; und daß sie eine werdende, niemals eine vollendete sei. Scriptura est clara, quoad fundamentum fidei et praecepta decalogi [1]). Sunt quidem loci obscuri, non in se, sed nostro captui; his exceptis scriptura clara est, si accedat interna illustratio [2]). Mit diesen reformirten Zeugnissen stimmt die etwas allgemeiner gehaltene lutherische Kirchenlehre besonders auf der Seite, die Philippi ausdrückt in den Worten: „ist das Evangelium von Gott dazu verordnet, alle Menschen zum Heile zu führen, ohne Unterschied des Geschlechtes und Alters, der Begabung und Bildung, des Standes und der Nation, so muß auch seine urkundliche Quelle so beschaffen sein, daß jedermann in ihren Sinn einzudringen und die beseligende Wahrheit für sich selbst aus diesem Lebensborne zu schöpfen vermag“ [3]); d. h. soll jener aus dem Worte Gottes sich erzeugende anagennetische Proceß in allen Menschen zum Vollzuge kommen, so muß nicht blos der subjective Factor, das Geisteszeugniß, als mit fortdauernder, ausreichender Wirkungskraft begabt gesetzt werden, sondern dem schriftlichen Zeugnisse muß eine Fähigkeit beiwohnen, für alle Menschen ohne Unterschied belebt, verklärt, angeeignet zu werden durch das innere Zeugniß. In der Regel wird die protestantische Behauptung der Perspicuität im Gegensatze zu der katholischen Lehre aufgefaßt, wornach die Schrift um ihrer Dunkelheit willen von der Kirche unter Schloß und Riegel gelegt wird [4]). Genauer aber müßte gesagt werden: die Schrift ist nach

[1]) Bucanus bei Schweizer, S. 219.

[2]) Heidanus bei Schweizer, a. a. O.

[3]) S. 210.

[4]) Vgl. Schweizer: reformirte Glaubenslehre, I. S. 219.

katholischer Ansicht so angelegt, daß sie erst durch Zutritt von neuen, im Verlaufe der kirchlichen Entwicklung hinzutretenden Momenten in ihren Grundzügen Zusammenhang und Ordnung gewinnt; daher ist sie an sich dunkel. Das Complement des Schriftwortes ist für den Katholiken die spätere kirchliche Tradition, für den Protestanten das fortwährende Zeugniß des Geistes (vgl. §. 43, 6).

4) Wir haben somit für die Genesis unseres Schriftglaubens einen objectiven und einen subjectiven Factor aufgefunden. Beide sind insofern an sich selbstständig, als sie nicht aus einander hervorgehen, sondern in gleicher Unmittelbarkeit auf die letzte Ursache zurückweisen; beide aber sind insofern unselbstständig, als sie für die concrete Wirklichkeit des gläubigen Bewußtseins nur zusammenwirkend vorkommen. Um dieses Verhältniß nun denkbar zu machen, muß zurückgegangen werden auf den gewöhnlichen Proceß aller geistigen Production. Das gesunde religiöse Bewußtsein ist aus derselben Duplicität von Factoren zu begreifen, wie das allgemein menschliche, natürliche Bewußtsein, das seine Grundlage bildet. Nicht anders ist das Verhältniß stets angesehen worden von den protestantischen Theologen. Wenn man diese frage, sagt Canus, woher sie es wissen, daß jene Bücher nun gerade göttliche Bücher sind, so antworten sie, perinde esse, ac si quis roget, unde discamus lumen discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro [1]). Man recurrirt auf die Genesis der gewöhnlichen Sinnenerkenntniß. Wenn der Glaube wirklich hierzu eine Analogie hat, wenn er, um einen Ausdruck Müller's zu gebrauchen, wesentlich eine „Erweiterung des Bewußtseins" ist, so muß die Genesis des niederen, natürlichen, und die des höheren, christlich bestimmten Bewußtseins auch in der That etwas Gemeinsames aufweisen. Niemals aber wird die Psychologie hinauskommen über den von Kant mit siegreicher Klarheit zu Tage gelegten Dualismus von intellectueller und organischer Function, um uns der weniger mißverständlichen Schleiermacher'schen termini zu bedienen. Die Kant'schen Bezeichnungen lauteten bekanntlich so: ohne Sinnlichkeit ist kein Gegenstand gegeben, ohne Verstand wird keiner gedacht; Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. In jedem Acte des Bewußtseins concurriren völlig gleichzeitig eine, die Außenwelt für mein Bewußtsein bearbeitende, Stoff aneignende, organische, und eine den Stempel meines Geistes, d. h. die Form des Begriffs dem Stoffe aufdrückende, also formgebende, intellectuelle Thätigkeit. Erst der genaue Zusammenschluß beider Functionen, die unmittelbare Einheit eines idealen und eines realen Factors erzeugt das concrete Bewußtsein. Es wird aber die intellectuelle, formgebende Thätigkeit des Geistes niemals können empirisch erklärt wer-

---

[1]) Loc. 2, 6.

den, sondern sie bleibt, wie die besonnene naturwissenschaftliche Forschung nach dem Verrauschen des letzten, materialistischen Schwindels wieder bereitwilliger, als je zugibt, das ewig schlechthin Transcendentale; sie ist für die theologische Betrachtung der göttliche Hintergrund unserer ganzen Existenz, die Thatsache, auf der das argumentum ontologicum seine Erklärung findet. Ganz ebenso vertritt die an sich inhaltsleere, aber doch allen Inhalt erst subjectiv verlebendigende Function des heiligen Geistes den formgebenden Factor in der Genesis des christlich religiösen Bewußtseins. — Andererseits bringt die organische, Stoff liefernde Thätigkeit des Geistes, deren Mechanismus übrigens nur bis zum Eingreifen des ersten, intellectuellen Factors wissenschaftlich darzustellen ist, einen Rapport zwischen uns und der Außenwelt zu Stande. Auf ihr beruht die Objectivität des Denkens. Ohne sie ließe sich nicht sagen, daß das Denken für das Sein und das Sein für das Denken da ist. Denn ohne ein adäquates Object gibt es überhaupt kein wirkliches Denken. Dieses Object ist nun für das gewöhnliche Bewußtsein die Welt der äußeren Erscheinung und der inneren Erfahrung überhaupt. Für das religiöse Bewußtsein ist Object die Welt, sofern sie unter dem religiösen Gesichtspuncte erscheint. Es bezieht sich daher das testimonium Spiritus sancti auf alle Erscheinungen und Kundgebungen der christlichen Frömmigkeit; und die Bezogenheit desselben auf die heilige Schrift ist an sich nur gradweise verschieden von der Bezogenheit auf viele, im Verlaufe der Kirchengeschichte entstandene literarische Producte; wie wir ja schon früher (§. 20, 2) auf dasselbe Resultat uns gewiesen sahen. Die specifische Bedeutung der Schrift ist zwar auch dem mehr gefühlsartigen Erkennen nicht verschlossen; der Begriff des Kanonischen aber, der den Unterschied zwischen geistbezeugter apostolischer Schrift und geistbezeugter kirchlicher Literatur zum vollen Ausdrucke bringt, ist wesentlich mitbedingt durch Reflexion, er ist gewonnen aus der Erwägung, daß ja doch alle jene kirchlichen Darstellungen in letzter Instanz Farbe und Mark durch ihren Anschluß an den Inhalt der Schrift gewinnen, und daß andererseits nur die Schrift es ist, die, indem sie wie Salomo redet von der Ceder auf Libanon an bis zum Ysop, der an der Wand wächst, den ganzen menschheitlichen κόσμος in unübertrefflicher, classischer Weise unter den religiösen Gesichtspunct gestellt und die so religiös aufgeschlossene Welt zu einem adäquaten Objecte des Geisteszeugnisses im eminenten Sinne gemacht hat. Die Bibel ist also gleichsam ein Surrogat, das für die religiöse Betrachtung an die Stelle der äußeren Natur tritt. Deus est primum principium essendi, verbum Dei primum principium cognoscendi res sacras [1]). Wir haben daher auch im gläubigen Bewußtsein den

---

[1]) Altstedt bei Schweizer, S. 210.

Zusammenschluß eines objectiven und eines subjectiven Factors. Die organische Seite des Glaubens liefert jenen bekannten Begriff eines *ὄργανον ληπτικόν*, welches das religiöse Object, den Inhalt des Wortes, aneignet; nach seiner intellectuellen Seite aber besteht der Glaube in dem inneren Geisteszeugnisse, das dem äußeren Stoffe erst die Form, unter der er religiöse Bedeutung für das Subject hat, verleiht und die geschehene Aneignung legitimirt: „du darfst auf dich es alles deuten, was Gott verheißen, es ist alles dein!" Es ist der Glaube, wie auf der einen Seite *ὄργανον ληπτικόν*, so auf der andern *ὑπόστασις*.

5) Die so näher bestimmte Lehre vom Geisteszeugnisse vollendet nun unsere schon zuvor gewonnenen Resultate. Wenn apostolischer Ursprung aus dem Geiste und nachträgliche Beglaubigung durch den Geist sich stets begegnen müssen, so wird je das Apostolischere auch größere Fähigkeit in sich bergen zur Entwicklung dieses Zeugnisses. Am meisten zur Klarheit über sich selbst wird dieses testimonium gelangen an dem, was am eigenthümlichsten und frischesten von der Berührung mit Christo selbst zeugt. So ist das testimonium Spiritus ein unveräußerliches Moment für den ächten und vollen evangelischen Charakter des Schriftglaubens. Es war eine Art von ebionitisirender Verdünnung desselben, wenn die Arminianer, dieses Geisteszeugniß umgehend, das Zeugniß der alten Kirche vom apostolischen Ursprunge der Schriften für hinreichend erklärten [1]). Ja es neigte diese Ansicht, da jenes Zeugniß uns durch Tradition zugekommen ist, zum Katholicismus. Diesem gegenüber tritt nun aber jetzt erst der protestantische Gegensatz mit voller Evidenz in die Anschauung; das dargelegte Verhältniß der Wechselwirkung von objectiver und subjectiver Geisteswirkung ist die beste Widerlegung des Einwurfs, als ob das Ansehen der Schrift selbst erst beruhe auf dem der Tradition. Es heißt dem Reformationszeitalter eine unbegreifliche Leichtfertigkeit zutrauen, wenn man seine Opposition gegen die Tradition nur so darzustellen weiß, als hätte der Protestantismus nichts gethan, als von dem großen kirchlichen corpus doctrinae die zweite, von den mündlichen Ueberlieferungen angefüllte Hälfte abgerissen und dadurch natürlich das Ansehen der stehen gebliebenen ersten Hälfte der schriftlichen Hinterlassenschaft des Apostolats auf das Doppelte gesteigert. Vielmehr ist das ganze Verhältniß der Lehrquelle zum Subjecte ein anderes im Katholicismus, ein anderes im Protestantismus. Dort reines Gesetz, ein Codex, den fremde Hand geschrieben und den ein äußerlicher Richter auslegt. Hier ein allerdings ohne unsere Beihülfe vollendetes Werk, zu dem aber der erleuchtete Christ sich congenial verhält, so daß ein Verhältniß der Gegenseitigkeit stattfindet, und von vornenherein je das Apostolischere in der Schrift

[1]) Remonst. conf. 1, 55.

auch das Geistbezeugtere und Anerkanntere sein wird. So konnte der Protestantismus von vornenherein Luther's Unterscheidungen wohl vertragen, die bald regressive die mangelnde innere Bezeugung, bald progressive die zweifelhaftere apostolische Abfassung betonten. Es ist daher eine nur äußerliche Beurtheilung der Sache, und auf Luther selbst gar nicht anwendbar, wenn Baur sagt: „hätte man auch nur eine ernstliche Ahnung davon gehabt, daß die kanonische Autorität der einen und der andern der kanonischen Schriften selbst noch in Frage gestellt werden könne, daß diese Schriften überhaupt nicht von Anfang an die fest in sich geschlossene Einheit eines Ganzen gebildet haben, wie man sie nach hergebrachter Weise nahm, man hätte den Boden sich hinweggenommen gesehen, auf welchem man das ganze Werk der Reformation aufgeführt hatte" [1]). Vielmehr hat, mit Strauß [2]) zu reden, die reformatorische Dogmatik in dem testimonium Spiritus einen Punct gefunden, auf welchem sie, gleich unabhängig von dem fehlbaren Gesammturtheile der Kirche, wie von dem eben so unsichern des einzelnen Subjects, mit absoluter Gewißheit Fuß fassen konnte. Meint er nun freilich, eben auf diesem Puncte gleite sie unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus, einmal nach der Seite des Fanatismus, weil sie de facto die innere Geistesoffenbarung, wodurch die Schrift erst in ihrer Göttlichkeit erkannt wird, noch über diese Schrift stelle; sodann nach der Seite des Rationalismus, weil es sich nun eben frage, wer mich der Realität dieses Geisteszeugnisses versichere: so sieht man von unserem Standpuncte aus leicht ein, daß beide Gefahren nur eingebildete sind. Denn vorerst hat es ja mit jenem inneren Zeugnisse, wie nachgewiesen, die Bewandtniß, daß dasselbe nur formale Bedeutung hat und an der Objectivität des Wortes zu seinem Inhalte gelangen muß. Man kann nicht sagen, die Außenwelt werde vom intellectus abhängig gemacht, darum weil derselbe allerdings, wo die Außenwelt für mich vorhanden sein soll, ihr seinen Stempel aufdrücken muß. Wenn nun die religiöse Erfahrung ganz ebenso den Stoff des geistlichen Bewußtseins bildet, wie die äußere weltliche für die gewöhnliche Erkenntniß, so gibt es für's zweite freilich auch Menschen, deren krankhafter sinnlicher Organismus zu Hallucinationen führt; niemand aber wird daraus auf eine Unsicherheit der gewöhnlichen Empirie schließen wollen. Mit vollem Rechte macht Philippi [3]) gegen den Cirkelschluß, den Strauß dem kirchlichen Dogma vom Geisteszeugnisse aufbürdet, geltend, es stehe damit nicht besser, als wenn ein Blinder es dem Sehenden als Cirkelschluß auslegt, wenn er behauptet, die Sonne

---

[1]) Theologische Jahrbücher, 1850. S. 489.

[2]) Glaubenslehre, I. S. 135. 136. 354.

[3]) S. 95.

leuchte, da er ja in ihrem Lichte sehe. Die geistige Organisation des Glaubens ist eben eine differente von der des Unglaubens. „Die berichteten Heilsthatsachen sind Erfahrungen außer uns, das Zeugniß ihrer Bekräftigung eine Erfahrung in uns, deren Einstimmigkeit mit jenem Bedürfnisse keinen Zweifel an ihrer Göttlichkeit übrig läßt, wenn man nicht das Bedürfniß selbst verläugnet, mit welchem sie stimmen" [1]). Soll daher die Achillesferse des Protestantismus am Schriftglauben desselben, insonderheit an der Begründung dieses Schriftglaubens durch das Geisteszeugniß entdeckt werden, so hat dies entweder keinen Sinn, oder einen solchen, nach welchem zuletzt diese Achillesferse in dem Glauben an einen heiligen Geist selbst bestünde [2]).

§. 25.

In dem so beschriebenen Quellpuncte des gläubigen Bewußtseins liegt die richtige Einheit der beiden sog. Principien des Protestantismus beschlossen.

1) Die im §. angedeutete bekannte Unterscheidung ist, soweit ihr eine richtige Wahrnehmung zu Grunde liegt, blos eine Andeutung der allgemeinen Wahrheit, daß wie alles Bewußtsein, so auch das gläubige, concrete Existenz nur hat, sofern es aus einem Zusammenschlagen des objectiven und des subjectiven Factors resultirt. Schief aber ist sie insonderheit dadurch, daß ihre Bezeichnungen einer nur oberflächlichen Betrachtungsweise des religiösen Verhältnisses entstammen, und, wofern man dieselben wirklich beibehalten wollte, geradezu vertauscht werden müßten. Denn einerseits wird die formgebende Function nicht nach ihrem eigenen Wesen, sondern nach einem ihrer ersten, durchschlagendsten, das ganze evangelische Bewußtsein in seiner weiteren Entwicklung bestimmenden Resultate, der Glaubensgerechtigkeit, gekennzeichnet. Man reflectirte also bei der Bezeichnung dieses Factors lediglich auf den Inhalt und sprach von einem Materialprincipe, wo, näher betrachtet, vielmehr ein formales Verhältniß des gläubigen Bewußtseins ausgedrückt werden soll, nemlich die Beziehbarkeit der evangelischen Gnadenverheißungen auf das Subject (§. 24, 4). — Andererseits wird durch jene gewöhnliche Unterscheidung die stoffgebende Function nicht nach ihrem eigenen Wesen, sondern nach der Umgrenzung des Bereichs, daher sie ihren Stoff zieht, gekennzeichnet. Diese Umgrenzung aber, wornach im Inhalte der heiligen Schrift gleichsam ein Mikrokosmus der gesammten religiösen Erfahrung anerkannt wird, ist als eine rein formale Bestimmung betrachtet worden. Daher der Name Formalprincip, wo näher betrachtet, vielmehr die

---

[1]) Hofmann, S. 52.

[2]) Nitzsch: Stud. u. Krit. 1843. S. 391.

materiale Seite des gläubigen Bewußtseins ausgedrückt werden soll, das Stoffliche, das dem testimonium internum zu bestimmtem Inhalte verhilft. In neuerer Zeit hat bekanntlich besonders Schenkel mehrfachen, kräftigen Protest eingelegt gegen die Herleitung des Protestantismus aus einem materialen und einem formalen Principe. Ein Baum könne nicht aus zwei Wurzeln hervorwachsen [1]). Auch wir sind ganz einverstanden mit dem positiven Nerve seiner Beweisführung; denn es liegt der ganzen hier entwickelten Anschauung des confessionellen Verhältnisses der Gedanke zu Grunde, daß der Protestantismus in seinem Principe nichts ist, als einfache, energische Wiederaufnahme des christlichen Princips selbst, Wiederherstellung des Christenthums [2]) (§. 49). Allein diese Wiederaufnahme kann psychologisch nicht anders erklärt werden, denn als rein vollzogenes, ungehemmtes Product jener zwei aufgewiesenen Factoren des christlichen Bewußtseins überhaupt. Gern also geben wir die Bezeichnung dieser Momente als „Principien" auf. Princip kann nur etwas Einheitliches, in sich Fertiges sein. Von jenen Factoren, aus denen das Princip selbst resultirt, kann aber dieses nicht gesagt werden, da jeder für sich etwas Leeres und Blindes ist. Wollte man aber eben deßhalb, weil die Synthese beider Factoren zu ihnen selbst sich als ein Abgeleitetes verhält, auch dem gläubigen Bewußtsein, als dem Resultate jener Synthese, den Namen eines Princips absprechen, so würde man am Ende überhaupt sich der Anwendung dieses Begriffs enthalten müssen. Auch das reine Denken wäre für nichts mehr ein Princip, weil es selbst wieder nur zu begreifen ist, als concursus zweier unterschiedener Geistesfunctionen. Somit können wir also in unserer Weise uns jene Dorner'sche Ausführung aneignen, wornach die zwei Principien des Protestantismus vielmehr zwei sich selbstständig gegenüberstehende, sich gegenseitig stützende und tragende Pole eines und desselben Grundprincips wären [3]). Gerade aus unserer Entwicklung des einen Schriftprincips, das mit dem Protestantismus selbst identisch ist, hat sich diese Duplicität des formalen und des materialen Poles ergeben. Und damit ist auch wieder Schenkel vollkommen einverstanden, wenn er schreibt: „wird die heilige Schrift als blose Form, in der die christliche Idee zur Erscheinung kommt, d. h. als Schrift genommen, so mag sie Formalprincip, wird sie aber als Inhalt der christlichen Idee, d. h. als Wort Gottes betrachtet, so muß sie Materialprincip des Protestantismus heißen" [4]).

2) Wir sprechen nun also, statt von zwei Principien, von einem

---

[1]) Zuletzt in der Dogmatik, I. S. 431.

[2]) A. a. O. S. 433.

[3]) Das Princip unserer Kirche, S. 47 ff.

[4]) Wesen des Protestantismus, I. S. 12. Vgl. Dogmatik, I. S. 368.

materialen und einem formalen Factor des einen Princips; und hier ist dann auf's schärfste zu betonen, daß niemals der eine ohne den andern kann gedacht werden. Wenn also Dorner behauptet[1]), es wohne dem Wiedergeborenen ein φῶς ein, ein Lichtkeim, der sich nun in der Erleuchtung frei entwickle, ohne daß von außen kommende Stücke mehr in seine Entfaltung eingreifen sollten, wenn neuerdings besonders Hofmann die Wiedergeburt als die einfachste Thatsache des gegenwärtigen Bestandes geltend machte, in welcher theils als Voraussetzung, theils als Consequenz das ganze System der christlichen Lehre enthalten, aus welcher es daher auch zunächst ohne Rücksicht auf die Schrift zu entwickeln sei:[2]) so kommt hier die materiale Seite in der Genesis des christlichen Bewußtseins nicht zu ihrem vollen Rechte. Schon Jacobi[3]) und Reuter[4]), neuerdings auch Kliefoth[5]) haben dagegen excipirt: die mit dem Glauben gegebene Concentration des Seelenlebens sei kein fortwährender Zustand, daß sie sich ohne Weiteres der Schrift ebenbürtig wissen könne; vielmehr ist mit dem Zurücktreten jener gläubigen Unmittelbarkeit und dem Beginne der Erkenntnißbildung auch die Möglichkeit des Irrthums gegeben. Es wird schon um der Allmäligkeit des Erkenntnißprocesses willen das Christusbild in seinen Einzelnheiten aus einander gezogen und stets eigenthümlich gefärbt[6]); gerade so wie auch nicht ein einzelnes Lebensmoment des Handelns und Zeugens, sondern nur die erreichte Vollendung es ist, in der Christus in seiner ganzen Bedeutsamkeit sich selbst darstellen konnte. Die Radien nun, die von diesem Centrum ausgehen, sind schlechterdings nur nach Anleitung der Schrift, im stetigen Hinblicke auf die Schrift zu zeichnen. „Wie sollte es z. B. möglich sein, eine Abendmahlslehre, eine Lehre von den letzten Dingen, eine Theorie über die Kirche aufzustellen, ohne die Schrift?“[7]) Oder wie soll man aus dem einfachen Thatbestande der Wiedergeburt auf die denselben verursachenden Heilsthatsachen zurückschließen? „Meine Rechtfertigung gleicht nicht dem Opfertode Jesu und meine Erneuerung im Geiste entspricht nicht der Sendung des Geistes“[8]). Die in Rede stehende Zumuthung, das ganze Christenthum aus einem subjectiven Factum zu „erheben“, ist ganz dieselbe, wie wenn dem natürlichen Erkennen, dem als Object die Welt gegenüber steht, zugemuthet werden sollte, bei der ersten und stärksten, aus der Anschauung gewonnenen

---

[1]) A. a. O. S. 29.
[2]) Schriftbeweis, I. S. 11—13.
[3]) Tradition und Schrift, S. XX.
[4]) Deutsche Zeitschrift, 1851. S. 323.
[5]) Kirchliche Zeitschrift, 1858, S. 686 ff.
[6]) Reuter, a. a. O. S. 324.
[7]) A. a. O. S. 325.
[8]) Kliefoth, S. 688.

Erkenntniß stehen zu bleiben und nun das Uebrige aus sich selbst heraus zu construiren. Beruht aber eine solche Erkenntnißtheorie, die bekanntlich dem rein speculativen Standpuncte eignet, unserer Ueberzeugung zufolge auf der feinen Illusion, wornach man empirisch gewonnene Begriffe a priori erreicht zu haben glaubt, indem man den Inductionsproceß im Deductionsprocesse repetirt und seine Lücken gelegentlich ergänzt: so muß auch weiter von der Genesis des christlichen Bewußtseins behauptet werden, was Reuter, wenn nicht bewiesen, so doch postulirt hat, daß Christus das gläubige Bewußtsein zwar durchwirke; sobald aber sein Bild wirklich gezeichnet werden soll, sobald die fides sich explicirt in erkenntnißmäßiger Anschauung und Vorstellung, so ist die Dazwischenkunft des Schriftinhaltes nothwendig [1]). Es ist allerdings nicht möglich, der mir zu Theil werdenden Rechtfertigung den Tod Christi „abzusehen," oder an meinem gegenwärtigen Christenstande die dereinst eintreten sollenden eschatologischen Facta „wahrzunehmen" [2]); sondern alle diese subjectiven Data gewinnen ihre Erklärung, ihren homogenen Erkenntnißinhalt nur in fortwährendem Reflexe des Schriftwortes in extenso [3]). „Ein unzerstörbares Interesse hält den einmal Gläubiggewordenen an der gesammten Mannigfaltigkeit des Stofflichen fest, die mit der großen Thatsache der Erlösung in einem urkundlichen Zusammenhange steht" [4]). Indem so die Erkenntnißmasse nur aus der Schrift heraus Ordnung, Zusammenhang und Zuwachs erhält, versteht es sich von selbst, daß der Höhepunct christlicher Erleuchtung dort anzutreffen wäre, wo Schrift und Bewußtsein sich möglichst decken und kein Schriftinhalt mehr blos äußerlich, autoritätsmäßig uns gegenüber stehen würde. Eine solche Congruenz beider Factoren kann nun schon um ihrer gemeinschaftlichen Wurzel in demselben heiligen Geiste willen gedacht werden, und zwar ohne daß dabei der Kirche mehr, als eine blos administrirende Mitwirkung zugeschrieben wird. „Ohne daß zwischen der Schrift und dem christlichen Bewußtsein irgend welche Theorie oder irgend welche Autorität in der Mitte läge, wird der Inhalt der Schrift bezeugt und bestätigt von dem letzteren, weil es mit derselben Wahrheit gesättigt ist, welche in jener schriftlich verzeichnet ist, und andererseits wird dieses präsente Wahrheitsbewußtsein bestätigt durch die Schrift" [5]). Von jener absoluten Congruenz des sich selbst richtig verstehenden, durch das Geisteszeugniß producirten Bewußtseins mit der richtig verstandenen Schrift, wird aber immer eine doppelte Abweichung in der Kirchenlehre und im Glaubensleben des Einzelnen anzu-

---

[1]) A. a. O. S. 329.

[2]) Kliefoth, S. 696.

[3]) Reuter, S. 330.

[4]) Hundeshagen in Gelzer's Monatsblättern, II. S. 365.

[5]) Reuter, S. 317.

treffen sein. Wir meinen damit die von Reuter aufgewiesenen Pole, nach denen beiden zu allerdings besonders Luther inclinirte. Daß nemlich einerseits das gläubige Bewußtsein, wie es ja von Anfang an eine relative Selbstständigkeit gegenüber dem Schriftinhalte hat, und nicht von diesem allein, wie eine tabula rasa, gefärbt wird, sich gerade vermöge seiner an der Schrift gewonnenen Kräftigkeit eine Superiorität über dieselbe zuschreibe; daß andererseits dieses selbe Bewußtsein im Gefühle seiner Schwachheit, aus theilweisem Mißtrauen gegen sich selbst sich auch affirmativ verhalte solchen Momenten gegenüber, welche keine Nothwendigkeit und lebendige Existenz in ihm selbst haben [1]). Beides kann nur geschehen, wenn entweder das gläubige Bewußtsein sich selbst mißversteht, oder die Schrift mißverstanden wird. Im ersteren der oben bezeichneten Fälle liegt der Mißverstand immer vornemlich auf der Seite des gläubigen Bewußtseins; und nur um des Postulates der Einheit beider Factoren willen wird dann auch die Schrift mißverstanden, d. h. gewaltsam dem eigenen Gedanken angepaßt, ihr kanonischer Inhalt auf irgend welche Weise auf die Stufe des Apokryphischen herabgezogen. Im zweiten Falle aber liegt der Mißverstand gewöhnlich in der Auffassung, die das Subject von der Schrift selbst hat. Weil es nicht zum klaren Bewußtsein von dem, was wirklich kanonischer Vollgehalt der Schrift ist, gelangen kann, quält es sich mit dem der blosen Zeitform angehörigen Buchstaben so lange herum, bis eine äußerliche Einheit gewonnen ist, die man dann, eingedenk der großen Mühsale, die ihre Herstellung gekostet, hartnäckig festhält [2]).

3) Die altprotestantische Dogmatik nun beweist, indem sie auf das testimonium Spiritus sancti als die letzte Instanz für die Göttlichkeit der Schrift recurrirt, daß ihr der Zusammenhang zwischen dem formalen und dem materialen Factor des evangelischen Princips keineswegs entschwunden ist. Dennoch aber kann kein besonnener, über sich selbst klarer Christ mit ihr einverstanden sein [3]), wenn sie gleichsam compendiarisch den gesammten Proceß der christlichen Erleuchtung (Eph. 4, 13.) auf einen Punct zusammenzieht, vermöge einer durchaus magischen Ueberwältigung aller inneren Erkenntnißgesetze, Anerkennung der gesammten

---

[1]) S. 317. 318. 330.

[2]) Hofmann: Schriftbeweis, I. 1852, S. 10: „Wie oft läuft man Gefahr, Fremderes sich erst zum Behufe der Aussage künstlich anzueignen, wo nur Selbsteigenes, Selbstgewisses das Wort seiner Darstellung finden will! Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbstständiges Verhältniß zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich, der Christ, mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin." Vgl. Martensen, S. 59.

[3]) Auch Reuter ist es nicht, S. 320.

Schrift auf einen Schlag erzwingt und dann wieder aus dieser Anerkennung den Glauben an ihre einzelnen Theile folgert, die dann gewöhnlich um so mehr mißverstanden werden, je weiter sie von der wirklich innerlich lebendig gewordenen Heilssubstanz ab der Peripherie zu liegen. Wie ganz anders stand hier Luther! Es ist nichts anderes, als die Energie des formalen Factors, der nichts anerkennt, was seinen Stempel nicht trägt oder tragen kann, wenn für Luther das abstracte Schriftprincip ganz vor Christo verschwindet, so daß bald — das ist der eine jener oben gekennzeichneten Pole — die ganze Schrift von Anfang bis zu Ende Christum predigen und auf ihn alles, sei es auch das Entlegenste und Zufälligste „gezogen" werden muß [1]), bald — dies der andere Pol — „nach allen Sprüchen der Schrift" Luther nichts fragen will, wenn er auf seiner Seite nur Christum hat, „den Herrn und Meister über die Schrift". „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift" [2]). In dieser kühnen Antinomie liegt die doppelte Genesis des protestantischen Schriftglaubens klarer vor, als die dogmatische Wissenschaft sie je darzustellen vermocht hat. „Die schlechthinige Beziehung aller Schriftworte auf die Person des historischen, gekreuzigten und auferstandenen Christus war eine Ueberspannung des reformatorischen Gegensatzes gegen die katholische Schriftauslegung, welche jede Stelle der Schrift als directe oder indirecte Hindeutung auf die Kirche ansah und die Schrift überhaupt nur als Predigt von der Kirche auffaßte. Aber in dieser Einseitigkeit der reformatorischen Exegese erhielt die ächt protestantische Anschauung ihren Ausdruck, daß das evangelische Bewußtsein, wenn es einmal durch das Wort Gottes in der Schrift entzündet ist, eine Sicherheit der Heilsgemeinschaft mit Christo involvirt, welche von dem Schriftworte als solchem nicht mehr abhängig oder bedingt sein kann" [3]).

§. 26.

Das Schriftprincip hat nur Consistenz, wo es aus dem Zusammentritte des subjectiv-formalen und des objectiv-materialen

[1]) Vgl. Schenkel: Wesen des Protestantismus, I. S. 227: „Willst du wohl und sicher deuten, so nimm Christum vor dich, denn das ist der Mann, dem es alles ganz und gar gilt." Ueber die aus diesem Kanon, der übrigens nur ungeschickt angewandt wurde, an sich aber richtig ist, hervorgegangenen Mißdeutungen des A. T. vgl. Schenkel a. a. O. S. 228—230. Auch Melanchthon findet den historischen Christus in den Sprüchwörtern und dem Prediger Salomo; Schenkel, S. 230—232. Hatte man die Allegorie verworfen, so erfand man dafür die s. g. Accomodation oder die Anagoge. Calvin dagegen hilft sich mit der ungleich fruchtbareren Methode der Typologie; vgl. Schenkel, S. 232. 233.

[2]) Schenkel, a. a. O. S. 226. 227.

[3]) Heppe: altprotestantische Dogmatik, I. S. 238. 239.

Factors resultirt, und keines dieser beiden Momente gegenüber dem anderen vereinseitigt und verselbstständigt wird.

1) Bekanntlich hat besonders Luther gegen eine sog. Enthusiasterei heftig angekämpft, deren πρῶτον ψεῦδος im Grunde in nichts anderem bestand, als in einer Isolirung und Verselbstständigung des inneren Geisteszeugnisses gegenüber dem äußeren Schriftworte. Während jenes Zeugniß, losgerissen vom Schriftinhalte, so blind ist, wie ein Gedanke ohne Inhalt, gaben ihm die Enthusiasten einen eigenen, von der Schrift ganz unabhängigen Inhalt, machten es sehend und nannten es inneres Licht. Hiermit war nun der specifische Charakter der Schrift vernichtet. Denn ein Geisteszeugniß mit selbstständigem Inhalte ist nichts anderes, als Inspiration im stärksten Sinne des Wortes. Die betreffenden Ultra's stellten sich demnach mit eigener Inspiration neben die inspirirte Schrift, sie wurden Schwärmer. Damit war nun ein sehr bedeutend einwirkendes Motiv zur Weiterbildung und inneren Läuterung des protestantischen Schriftprincips gegeben; zumal da Schwärmer mehr und mehr dazu getrieben wurden, ihre eigene Inspiration noch über die der Schrift hinauszustellen, theilweise sogar die letztere geradezu zu leugnen. Ja in Folge der Zwingli'schen Lehre vom inneren Worte scheint sogar zwischen dem sächsischen und dem schweizerischen Zweige der Reformation selbst anfangs derselbe Gegensatz, in freilich bedeutend abgeschwächterem Maaße, sich geltend machen und damit eine divergirende Ausbildung der Schriftlehre in beiden Kirchen veranlassen zu wollen. Die Schwierigkeit lag darin, daß die Wirksamkeit des Geistes als eine den menschlichen Geist unmittelbar bewegende, und doch ohne die vermittelnde Bedeutung des äußeren Wortes nicht eintretende, daß sie als eine stets in Beziehung auf den Inhalt des Wortes sich vollziehende und doch mit der Wirksamkeit des Wortes nicht identische, d. h. als eine parastatische zu denken war. Wie weit auch der spätere lutherische Dogmatismus davon abweichen mochte, die reformatorische Ansicht von der Sache war die, daß Schrift und Geist zusammenwirken müssen, um das Verständniß der Schrift aufzuschließen; und wenn dann die lutherische Dogmatik die Duplicität dieser Factoren auf die Identität des verbum efficax, in dem der Geist schon enthalten ist, reducirte, so geschah das in Folge einer Reaction gegen den specifisch schwärmerischen Standpunct, der jenen subjectiven, nur an der Schrift zu realem Inhalte gelangenden Factor isolirte und zum judex scripturarum in ähnlicher Weise machte, wie sich früher die katholische Kirche dazu gemacht hatte. So stand Luther zuerst auf gegen die Zwickauer Propheten mit dem Satze: Gott gebe die inneren Dinge nicht ohne die äußeren [1]): ein

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 121. 122.

Axiom, das von den Reformirten gegen Wiedertäufer nicht minder angewandt wurde, als von Luther gegen Schwarmgeister und Propheten. Nur lautete dann bekanntlich die nähere Erklärung in der reformirten Formel so, daß das Aeußere dem Inneren parallel gehe, eines für das andere da sei und mit dem andern eintrete; während sich die lutherische Theorie ein solches Verhältniß nur unter der Kategorie der Identität denken konnte und daher das cum durch in und sub erklären zu müssen glaubte. Von beiden Formeln sind weit genug entfernt die aufklärerischen Richtungen des Reformationszeitalters, die, weil sie in die Natur dieses wunderbaren Verhältnisses durchaus keinen Einblick hatten, nur über die Inconsequenzen und Unklarheiten des Schriftprincips zu spotten wußten. Sie stellen mit ihrer Polemik gegen das Schriftprincip durchaus das Seitenstück subjectiven Irrsals, gegenüber der großen katholischen Traditionsillusion dar. Nicht blos die Vertreter dieser letzeren, sondern auch Sebastian Franck bewies, daß der Buchstabe der Schrift der Welt „zum Fall und Anstoß gelegt und dictirt" sei [1]); auch Hetzer hielt jeden für einen Betrüger, der Gott wolle erkennen lernen aus der Schrift [2]); auch Servet behauptete, daß die Kirche zu ihrem Bestehen der heiligen Schrift nicht bedürfe, denn sie habe bestanden, ehe die Apostel gewesen, und besitze jetzt noch das Recht zu bestimmen, was zur Schrift gehöre, was nicht [3]). Gerade wie die Reformatoren von der allgemeinen Verständlichkeit, so gehen Franck und Schwenckfeld ihrerseits von der Unverständlichkeit der Schrift aus und lassen, indem sie nach ebenfalls katholischem Muster die allegorische Deutung erneuern, nur das gelten, „was sich mit unserem Herzen reimt" [4]). Der Schrift aber ist schon deßhalb eine geringere Stellung anzuweisen, weil Sprache und Buchstabe überhaupt nur inadäquate Darstellungsmittel des Geistes sind [5]). Nur der Unterschied bleibt noch, daß die z. Th. mystischen, z. Th. rationalistischen Doppelgänger der Reformation gegen die Schrift auf die allgemeine Tradition der natürlichen Menschheit, dagegen die römischen Gegner sich auf die mit der kirchlichen Signatur dem profanen Weltzusammenhange entnommene Tradition der Kirche stützten. Schon jene machten den Versuch, den wir zu Anfang dieses Jahrhunderts in großartigerer Weise wiederkehren sehen (§. 61), das Traditionsprincip zu generalisiren. Thamer erklärte, was in der Bibel stehe, sei deßhalb keineswegs schon wahr, und setzte den Aristoteles in dieser Beziehung über die Schrift [6]). Es war nichts anderes, was sich in diesen

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 137.
[2]) A. a. O. S. 143.
[3]) A. a. O. S. 144.
[4]) A. a. O. S. 141. 142. 161—164.
[5]) A. a. O. S. 139. 142.
[6]) A. a. O. S. 145.

Männern regte, als das von seinen kirchlichen Fesseln befreite System der Immanenz und der Tradition des Naturlebens. Nicht die heilige Schrift, sondern die gesammte Welt der Erscheinungen, dieselbe Welt, die als Object dem natürlichen Erkenntnißvermögen entgegensteht, sollte der objective Factor sein, an dem das inwendige Geisteszeugniß seinen verwandten Stoff zu erkennen, an dem es sich über sich selbst aufzuklären und zu besinnen hätte. Wenn Franck sagte, das Wort Gottes finde sich in der Schrift totum, non omne [1]), so war dies nichts, als eine täuschende Formel, hinter der der Gedanke versteckt lag, daß die Schrift nicht mehr und nicht minder theologischer Wahrheitsstoff dürfe genannt werden, als auch alles mögliche andere; wie er denn solchen Stoff besonders in der bewußtlosen Natur aufsuchte und diese letztere im Verhältnisse zur Schrift als die unmittelbarere Offenbarungsform Gottes darstellte. So war die „neue theologische Naturautorität" eines Franck, Schwenckfeld, Servet [2]) allerdings nichts anderes, als ein Attentat auf das theologische Princip des Protestantismus [3]), ein Vorspiel zu denjenigen pantheistischen Demonstrationen, die dann bekanntlich zu Genf durch die Libertiner in's Werk gesetzt wurden, indem sie im Interesse der uraltesten aller Traditionen, des „eiteln Wandels nach väterlicher Weise", die Schrift ganz beseitigten und die Apostel als coquins und apostates in Abgang decretirten. Die Prophezeiung Münzer's war nun erfüllt und befolgt: „der Geist bezeugt, daß man, ohne alle Bücher, altes und neues Testament lassen und den Offenbarungen des Herzens folgen muß" [4]).

2) Wir haben bekanntlich im Reformationszeitalter außer diesen Genfer Gräueln auch die Excesse von Münster zu beklagen, die, aus einer ganz entgegengesetzten Quelle hervorgegangen, zu denselben sittlichen Verirrungen führten. War es die extremste Consequenz der Isolirung des subjectiven Factors gegen den objectiven, was zuletzt im fleischlichen Libertinismus zu Genf seine Strafe fand, so ist es bekanntlich der Gymnobiblicismus der anabaptistischen, sabbatarischen und novatianischen Reformation, der scripturarische Rigorismus, wie er von Balthasar Hubmeier und Grebel eingeführt wurde, es ist die schlechthin als Gesetzescodex aufgefaßte, allem organisirenden Einflusse des subjectiven Geisteszeugnisses entzogene Schrift, aus der schon Carlstadt argumentirte, als er nach Verleugnung seiner unbiblischen Doctorwürde unter dem Namen des „Nachbar Andres" anfing Holz zu führen und einen Kramhandel zu

---

[1]) Schenkel, a. a. O. S. 153.

[2]) A. a. O. S. 147—152.

[3]) A. a. O. S. 153.

[4]) Hase: neue Propheten, S. 162.

betreiben [1]). Dies war der Anfang zu dem in Münster gemachten Ende. Franck, Schwenckfeld u. a. einerseits; Matthiesen, Bakelsohn u. a. andererseits stehen sich gegenüber als sich gegenseitig erläuternde und erklärende Exemplificationen der zerstörerischen Folgen, die das Zerreißen des gottgeordneten Dualismus von subjectivem und objectivem Geisteszeugnisse mit sich führt. Wenn Franck den theoretischen Nachweis liefert, wie man aus der Schrift jegliche Untugend und jeglichen Unsinn rechtfertigen könne [2]) und daraus ein Argument gegen die Autorität der Schrift entnahm, so haben seine Antipoden, die Heiligen von Münster, dazu nur den praktischen Commentar geliefert, indem sie alle Bücher, außer der Schrift, verbrennen ließen und dann ein Zionsreich mit zwölf Aeltesten und sieben Diaconen nicht nur, sondern auch mit Gemeinschaft des Eigenthums und mit Vielweiberei errichteten. So war in demselben Ziele, das beide genannte Richtungen zuletzt erreichten, ein warnendes Exempel dafür gegeben, wohin es führe, wenn anstatt des einheitlichen Schriftprincips nur ein einzelner constitutiver Factor desselben geltend gemacht wird. Uebrigens tritt schon in der inneren Entwicklung des Carlstadt-Münzer'schen Schriftglaubens die Nothwendigkeit der Selbstauflösung eines solchen, seiner subjectiven Verlebendigung entbehrenden Buchstabenprincips klar genug zu Tage. In dieser Bibel, in der jedes Wort ein unnahbarer Paragraph des höchsten Gesetzgebers ist, steht so mancherlei geschrieben, was nicht Paragraphennatur an sich trägt, daß man nothwendig erst an eine innere Organisation des Codex gehen muß. Da begann nun bekanntlich schon Carlstadt, mit seltsamen Unterscheidungen die biblischen Bücher zu classificiren. Der Maaßstab hierfür kann, da das gesunde Verhältniß der Schrift zum inneren Geisteszeugnisse mißkannt wird, nur ein ganz äußerlicher sein. Da man zugleich eine innere Entwicklung der biblischen Wahrheit selbst nicht kennt, so begegnet es leicht, daß man gerade den ersten Anfang, der den Charakter des Statutarischen am meisten trägt, am höchsten stellt. So machte Thomas Münzer die Bücher des Moses und der Propheten zu „Principialschriften", fand den ganzen Inhalt der Bibel im Pentateuche und betrachtete insonderheit das neue Testament nur als eine „Anweisung, daß die Principialschriften wahrhaft erfüllt seien [3])." Ebenso verfuhr dann Rothmann in Münster [4]). Aehnliches war fort und fort das charakteristische Kennzeichen aller der Secten, die kein anderes Verhältniß des Subjects

---

[1]) Vgl. über die Auslegungsweise dieser scheinbar allein consequenten Partei Schenkel, S. 78—89.

[2]) Schenkel, S. 140.

[3]) Schenkel, S. 80.

[4]) Hase: neue Propheten, S. 227.

zur Schrift kennen, als das einer tabula rasa zum Griffel. Wird so der formgebende Factor des Bibelglaubens verläugnet, so geräth das Subject nach der blinden Gesetzmäßigkeit seiner eigenen Natur unter die ausschließliche Gewalt irgend eines Bibelfragments, das dann im Verhältnisse zu den übrigen dieselbe organisirende Stellung einnimmt, die, wo der Verlauf des Processes ein gesunder ist, das dem Totalinhalte der Schrift entsprechende Geisteszeugniß einnimmt; das Centrum des Systems rückt von der Person und dem Werke Christi fort auf den Antichrist, auf die Eschatologie, auf den Satan, auf die Geisterwelt, auf theokratische Vorstellungen u. s. w.

3) Es ist bekannt, wie auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnißtheorie jener Dualismus von Factoren, die, für sich unwirklich, erst in ihrer gemeinsamen Synthese eine wirkliche Existenz erreichen, stets Ursache zu einseitigen, bald sensualistischen, bald idealistischen Systemen gewesen ist. Ganz dieselbe Erscheinung wiederholt sich nun auf geistlichem Gebiete, wenn wir in der lutherischen Kirche eine gewisse Neigung vorherrschen sehen, für das Zustandekommen des Schriftglaubens die organische Function allein in Anspruch zu nehmen, während andererseits in der reformirten Kirche das innere Wort, der subjective formgebende Factor oft ebenfalls ziemlich einseitig hervorgehoben wird. Der bezeichnete Gegensatz trat gleich anfangs in so bestimmter Weise hervor, daß z. B. Oekolompad im Antisyngramma die Befürchtung ausspricht, es möchten zuletzt die Bibelworte von den Schwaben geradezu unter die Götter gerechnet werden [1]; wie ja bekanntlich der lutherische Protestantismus später nicht ermangelt hat, die Frage, ob die Bibel Gott sei, wirklich anzuregen. Derselbe Oekolompad war es nun, der jene ächt reformirte Lehre vom inneren Worte alsbald so auf die Spitze trieb, daß dasselbe eben nur im Begriffe war, als eine zweite Offenbarungsform neben die Schrift hinzutreten [2]; es wurden die Factoren der christlichen Glaubenserkenntniß unter den Gesichtspunct von Glaubensquellen gebracht, und so dem Geisteszeugnisse eine Selbstständigkeit gegenüber dem Schriftworte gegeben, in der es entweder gar nichts oder alles Mögliche zu bedeuten hatte. Bereits bei Zwingli kehren dann die beiden Pole wieder in ein richtigeres Verhältniß zurück. Schenkel hat Zwingli's Lehre dahin ausgelegt, daß der Geist als der Wahrheitssinn unterschieden werde von der Schrift, als dem Wahrheitsstoffe [3]. „Erst die Uebereinstimmung des innern Wahrheitsgeistes mit dem äußern Worte gibt diesem seine ächte Beglaubigung“ [4]. Gerade das Gegentheil behauptet Sigwart: an sich

[1]) Schenkel: Wesen des Protestantismus, I. S. 126.
[2]) A. a. O. S. 125.
[3]) A. a. O. S. 123.
[4]) A. a. O. S. 124.

sei nach Zwingli das innere Wort genügend, gebe nicht blos den Sinn für die Offenbarung, sondern auch den Stoff; aber um Mißverstand abzuwehren, sei ihm noch das äußere Wort beigegeben, das eben völlig stimme zu dem recht verstandenen innern [1]). Jedenfalls gesteht auch Sigwart zu, daß Zwingli die Consequenzen seiner Theorie praktisch nicht festgehalten habe; und so werden wir mit Zeller [2]) und Müller [3]) uns dabei beruhigen, einen unaufgelösten Widerspruch in Zwingli selbst anzuerkennen, desto besser aber freilich auch begreifen, warum seine Lehrart für die Lutheraner noch genug Anstößiges behalten hat. Nachdem Petrus Martyr noch vom inneren Worte, wiewohl weniger angelegentlich, geredet hat, läßt daher Calvin die ganze Lehre fallen, indem er versichert, wer nur seinen Verstand dem äußeren Worte recht unterwerfe, werde schon auch den zur Auslegung unerläßlichen Geist empfangen. Hiermit war die von Zwingli im Reste gelassene Schwierigkeit, das Verhältniß der Geisteswirkung zu dem äußeren Worte zu bestimmen, vorläufig einmal umgangen mit einer praktischen Bemerkung, der auch die Lutheraner ihren Beifall schenken mußten. Guericke benützt die hier vorliegende Differenz zu der Behauptung, nur die lutherische Kirche meine es wahr und aufrichtig mit der Durchführung des Schriftprincips [4]). Nun ist allerdings dieses richtig, daß wir auch hier wieder auf jene, dem Sacramentsstreite zu Grunde liegende Verschiedenheit im Gebrauche der Kategorien der Identität und der Simultaneität stoßen. Nach der lutherischen Ansicht, die aber keineswegs, wie Guericke voraussetzt, schon in den Symbolen vorliegt, hat die den Glauben hervorbringende Wirksamkeit des heiligen Geistes sich auf eine geheimnißvolle Weise mit dem Worte unzertrennlich vereinigt und wohnt demselben so stetig ein, daß sie als eine eigenthümliche Potenz zu betrachten ist, die zu der aus göttlicher Eingebung quellenden Natur und Kraft des göttlichen Wortes noch hinzutritt [5]). Dieses ist nun allerdings die Ansicht der reformirten Kirche nicht. Von Anfang an war sie sich vielmehr jener nachgewiesenen Duplicität von Factoren vollkommen bewußt. Eines der früheren Symbole, das erste helvetische, erklärt zwar die Prediger für Mitarbeiter Gottes, scheidet aber auf's bestimmteste zwischen dem ministerium, das den Predigern, und der virtus et efficacia, die Gott zuzuschreiben sei [6]). Zwingli sagt: „wenn du auch von einem Apostel das Evangelium

---

[1]) Ulrich Zwingli, 1855. S. 45. 53.

[2]) Theologische Jahrbücher, 1853. S. 488.

[3]) Studien und Kritiken, 1856. S. 312.

[4]) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1840. Heft 1. S. 64. 65.

[5]) Müller: Studien und Kritiken, 1856. S. 315.

[6]) Nro 16.

Jesu Christi hörtest, du würdest ihm doch nicht folgen, der himmlische Vater lehrte dich denn durch seinen Geist und zöge dich" [1]). Gewiß ist das richtig, richtiger auf jeden Fall, als jener bekannte, ähnlich geformte Satz Augustin's, in welchem aber als Hypothesis nicht die Macht Gottes, sondern die Autorität der Kirche gesetzt wird (§. 1, 2). Aber doch treibt auch jene Zwingli'sche Thesis alsbald weiter zu der Frage, ob denn apostolisches Wort und innere Geisteswirksamkeit zwei Potenzen seien, von denen die zweite auch für sich allein wirken könne, was sie gewöhnlich in Verbindung mit der ersten wirkt, so daß die letztere im Grunde überflüssig erschiene. Hier lehrt nun Calvin, daß überall, wo es zum Glauben kommt, eine innere Wirksamkeit des heiligen Geistes sich mit der Predigt des Wortes verbindet. Er nennt aber diese innere Wirksamkeit nicht mehr verbum internum, weil dadurch das Mißverständniß entstand, als besäße dieses innere Wort einen eigenen, selbstständigen Inhalt, sondern jene Arbeit des Geistes an den Herzen begleitet blos das äußere Wort und eröffnet sein Verständniß [2]). Hiermit aber ist die Zusammengehörigkeit beider Momente erreicht, und es kann nun die reformirte Kirche gegen jene schwärmerische Verselbstständigung des Wortes mit so gutem Rechte protestiren, als die lutherische. Vom Spiritualismus waren beide Confessionen dadurch hinlänglich geschieden, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Heile der Menschen als eine sich nach höherer Gesetzmäßigkeit durch das Wort vermittelnde gefaßt war [3]). Denn „da überall ist Vermittlung durch das Wort, wo nur anerkannt wird, daß das Wirken des heiligen Geistes in der Seele in stetiger Beziehung auf die Kenntniß des Wortes steht, daß es sich wesentlich an das Wort und die von dessen Inhalte ausgehenden Eindrücke auf die Seele anschließt" [4]). Am vollständigsten stellt diesen Standpunct unter den reformirten Bekenntnissen das zweite helvetische dar [5]). Die Ketzereien, die Guericke auch in dieser Ausführung findet [6]), belaufen sich darauf, daß die praedicatio externa nicht für inutilis erklärt, sondern auf einen bestimmten Willensact Gottes zurückgeführt wird, jedoch unbeschadet des durchschlagenden tractus coelestis und der unentbehrlichen illuminatio interna. Aber mit dem Satze, Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum san-

---

[1]) Werke von Schuler und Schultheß, I. S. 71.

[2]) Müller: Stud. u. Krit. 1856. S. 315.

[3]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 348.

[4]) Müller, S. 342.

[5]) Nro 1. 18. Niemeyer, S. 468. 505. 506.

[6]) A. a. O. S. 65.

ctum [1]), wird offenbar nur die Simultaneität beider Acte behauptet. Hauptsächlich hat Guericke den Satz incriminirt: agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo. Es liegt aber auf der Hand, daß jene Ausnahme nur gemacht wurde, um den Unterschied zwischen apostolischer Inspiration und zwischen der gewöhnlichen, ordnungsmäßigen Erleuchtung hervorzukehren. — Die ganze Lehre vom inneren Worte hatte übrigens ein zu gutes Recht in sich selbst, und war schon so sehr mit der reformirten Dogmatik verwachsen, daß sie in der auf Calvin folgenden Entwicklung des Lehrbegriffs alsbald wiederkehrt. Hier nun freilich zunächst in einer, uns nicht weiter interessirenden Stellung innerhalb des Kreises der Inspirations-Vorstellungen. Verbum externum war nichts, als Ausdruck des den inspirirten Subjecten eingeflößten verbum internum [2]). Aber bald rückt der Begriff wieder in seinen ursprünglichen Zusammenhang ein. So bei Polanus [3]). Das äußere Bibelwort ist ein göttlicher Befehl, dem eine vom heiligen Geiste eingegebene scriptura cordis entspricht; Glaube aber kommt zu Stande, sobald beide Zeugnisse in Einklang mit einander treten. Man sieht: hier ist das Mißverständliche, was sich an die Lehre vom inneren Worte früher anknüpfte, beseitigt, und es rückt das letztere nach der Stelle zu, die in der lutherischen Dogmatik das testimonium Spiritus einnimmt.

4) Merkwürdig sind nun auf Seiten beider Confessionen die Versuche, die aus der gefühlten Einseitigkeit hervorgingen und nach gegenseitiger Ergänzung hinstrebten. Sie knüpfen sich an die Namen Rathmann's und Pajon's. Rathmann war es, der, als kaum die lutherische Dogmatik durch Chemnitz und Hutter auf die Bestimmung der Immanenz des Geistes im Worte gekommen war, und noch ehe sie den Artikel vom testimonium internum recht herausgeboren hatte, dem Bedürfnisse, aus dem das angedeutete Lehrstück entsprang, abzuhelfen suchte durch Rückgang auf die Zwingli'sche Lehre. Hatte Zwingli einst behauptet, der Glaube komme nicht durch das äußere Wort, sondern blos durch das innere, das nicht vernommen, sondern erlebt werde [4]), so spricht jetzt Rathmann, ohne sich der verrufenen Zwingli'schen Terminologie zu bedienen, den schon viel gefügigeren Satz aus, die erleuchtende und bekehrende Kraft des göttlichen Wortes wohne demselben nicht inne, sondern trete zu demselben. Allein auch er fiel in den alten Fehler

[1]) Niemeyer, S. 506.

[2]) Vgl. Alstedt und Heidegger bei Schweizer, S. 199.

[3]) Syntagma, S. 50. 51.

[4]) Schenkel, a. a. O. S. 124.

zurück, dem blos formalen Factor des gläubigen Bewußtseins einen materialen Charakter zu verleihen. Das beweist seine zweite These, wornach die heilsamen Veränderungen im Menschen nicht alle auf die Schrift, sondern einige auch auf die unmittelbare Geisteswirkung zurückzuführen sind. Eine Disjunction mit nicht allein, sondern auch wäre hier völlig unverfänglich gewesen; so aber mußte auch der dritten These, wornach das göttliche Wort nur im Momente des Gebrauchs wirksam ist, immer der Schein anhaften, als sollte es dem formalen Factor gegenüber ganz zum an sich gleichgültigen Stoffe herabgedrückt werden. Immerhin geht aus dem Gesagten hervor, daß Rathmann in der lutherischen, das objective Moment des Schriftwortes accentuirenden Kirche für die Rechte des subjectiven Factors einzutreten sich gedrungen sah. Gerade das Gegenstück zu ihm lieferte, nachdem schon die Arminianer präludirt hatten [1]), Pajon in der reformirten Kirche. Der subjective Factor, das innere Wort war hier nie vergessen worden. Pajon aber protestirte gegen den Concursus des Geistes im Gebrauche der Gnadenmittel und suchte aus diesen allein den ganzen Verlauf der religiösen Erneuerung des Menschen zu erklären. Er kennt nur eine durch das äußere Wort vermittelte Wirkung des heiligen Geistes und stellt jenes Nebeneinanderherlaufen von geschriebenem Worte und geistlicher Gnade in Abrede. Der Pajonismus geht mithin noch hinaus über das antirathmann'sche Lutherthum; er ist „nichts geringeres, als das Umschlagen der schärfsten Spitze des reformirten Lehrsystems so ziemlich in ein Gegentheil, der Versuch nemlich, das Räthsel der Heilsvertheilung ohne die Annahme jener Gnade zu erklären, die Behauptung also, es gebe gar keine solche unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf das Gemüth" [2]). Den richtigen evangelischen Gedanken führte hingegen Claude aus in dem bekannten Gleichnisse, wornach in der Bekehrung dem harten Steinherzen ein göttliches Siegel aufgedrückt wird: durch die unmittelbare Einwirkung des Geistes werde dieser Stein erweicht und für das Object empfänglich gemacht, durch die Zudienung des Wortes hingegen werde zu gleicher Zeit das Siegel Gottes ihm aufgedrückt [3]). — Indem so jede Kirche protestirte gegen die Einseitigkeit, die der anderen nahe zu liegen schien, konnte es nicht fehlen, daß beide sich doch mehr und mehr als ein und dasselbe wollend erkannten. Was die Reformirten gegen Pajon geltend machten, das war im Grunde nichts anderes, als die auch von den Lutheranern bestimmt vorgetragene Lehre, daß bei der Bekehrung ein wirklicher concursus Dei (in diesem Falle der gratiosus) stattfinde [4]). Was die Lutheraner gegen

---

[1]) Müller, S. 512—515.

[2]) Schweizer: Centraldogmen, II. S. 567.

[3]) Schweizer, S. 582.

[4]) Quenstedt, I. 543.

Rathmann durchsetzen wollten, war nichts anderes, als die reformirte These: scriptura absolute in se est divina, etiamsi nemo eam agnosceret, vel totus mundus contra diceret [1]).

5) Ehe wir diesen Punct verlassen, müssen wir noch hindeuten auf eine Correctur der Rathmann'schen Thesen, die, weil sie im Geiste eines nüchternen und ächten Protestantismus vollbracht war, auch durchschlug in der lutherischen Kirche. Es war Spener, der die Frage, ob der heiligen Schrift auch vor dem Gebrauche eine innere Kraft einwohne, ganz richtig beantwortete: so lange die Bibel nur im Buchstaben liegt, gleicht sie dem Stabe Mosis, der auf Bewegung harrt, oder der Orgel, welche der Hauch erst ertönen macht; göttliche Kraft aber entwickelt sie erst im Gebrauche [2]). Dafür ward nun Spener freilich als Rathmannus redivivus gebrandmarkt, und mit den Fanatikern des „innern Wortes" auf gleiche Stufe gestellt; aber indem Bücher in solcher Polemik für den Satz auftrat, daß das Wort sein schöpferisches Wirken in sich selbst mitführe, keines zweiten Factors zur Belebung bedürfe [3]), wurde die Consequenz der todten Biblicität, des s. g. papierenen Papstes der Orthodoxie in aller Augen recht offenbar. An Spener's gesunder Frömmigkeit und innigem Bibelglauben brachen sich jene alten Ketzernamen. Seither fand man sich dann in der lutherischen Kirche mehr und mehr zurecht. Unmöglich war es, wieder einfach zurückzukehren zu dem gar zu offen vorliegenden Selbstwiderspruche, womit die Gegner Rathmann's dem extra usum betrachteten Worte Gottes die Eigenschaft einer ruhenden Thätigkeit zugeschrieben hatten [4]). Ebenso wenig konnte man sich auf die Dauer beruhigen in dem Zwielichte, in welchem das ganze Verhältniß bei den Verfassern der Concordienformel verharrt. Hier erscheint der natürliche Mensch bekanntlich in einem Zustande, ut verbum Dei praedicatum neque intelligat, neque intelligere possit, sed potius inimicus Dei sit et maneat, donec virtute Spiritus sancti per verbum praedicatum et auditum convertatur [5]). Man versteht also das Wort nicht, ohne durch den heiligen Geist; diesen aber empfängt man erst durch das Wort und im Worte: ein Verhältniß verwickelter Gegenseitigkeit, welches man nicht anders auflösen kann, als so, daß man sich den heiligen Geist als eine Kraft denkt, die im Worte, mit dem sie sich einmal auf wunderbare Weise vereinigt hat, ruht, bis der Mensch durch einen actus paedagogicus sie zufällig in Bewegung setzt und in Folge dessen alsbald von ihr ergriffen und bekehrt wird [6]). Will man aber

---

1) Alstedt bei Schweizer, S. 206.
2) Gaß, a. a. O. II. S. 463.
3) Rathmannus redivivus, 1697.
4) Vgl. Müller, S. 532.
5) S. 656.
6) Vgl. Müller, S. 533.

dieser Naturwirkung des Wortes dadurch entgehen, daß man schon das erste Hören, von dem die Mittheilung des heiligen Geistes und dann auch das Verständniß abhängen soll, als mit einem relativen Verstehen verbunden denkt, so kann man sich hierfür allerdings etwa berufen auf die kirchliche Unterscheidung von claritas externa und interna. Dann aber muß man die Wirksamkeit des heiligen Geistes und mit ihr die claritas interna abhängig sein lassen von der zuvor eingetretenen claritas externa, dem richtigen philologischen und historischen Verständnisse der Schrift. Thatsache ist hingegen, daß öfters die claritas interna wenigstens aufzudämmern beginnt, wo eine claritas externa noch mangelt. Wie unvollkommen bleibt die letztere oft überhaupt bei einfachen Christen! Noch auf einen Ausweg gerieth man im Bestreben, das charakteristisch Lutherische in der Lehre von Wort und Geist festzuhalten. Schon die Arminianer und Socinianer hatten die Duplicität von wirkenden Kräften dadurch beseitigt, daß sie die Betheiligung des Geistes an der Bekehrung blos auf die moralische Bewegungskraft des Wortes beschränkten. Auf dieselbe Fährte lenkte unter Vermittlung Schubert's [1]) und Junkheim's [2]) die spätere lutherische Kirche. Um nur außer dem Worte keine zweite Potenz mehr anerkennen zu müssen, gab man die persönliche Gegenwart des Geistes, wie sie von den älteren Lehrern in das verbum vocale gebannt worden war, auf. Es ist die platte Consequenz eines durchaus deistisch gestimmten Supranaturalismus, der aus Döderlein [3]) und Michaelis [4]) redet, denen zufolge die Offenbarung als lebendige That und Wirksamkeit des heiligen Geistes schlechthin vorübergegangen, aber ihrem Inhalte nach glücklich in ein Buch gebannt ist, welches nun die einzige und ausschließliche Verbindung bleibt zwischen ihr und der gläubigen Christenheit [5]). „So war man denn mitten im Supranaturalismus bei dem vollständigsten Pelagianismus, und mitten im Glauben an Christum bei dem Bekenntnisse jener Johannesjünger: wir haben nicht einmal gehört, ob ein heiliger Geist ist, angelangt“ [6]). Heutzutage dürfen wir annehmen, daß über diesen Punct wohl innerhalb der lutherischen Theologie selbst eine richtige und biblisch geordnete Ansicht in der Wiederkehr begriffen ist [7]); besonders seit Julius Müller in den trefflichen Artikeln über „das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heiligen

---

[1]) Unterricht von der göttlichen Kraft der heiligen Schrift, 1753.

[2]) Von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen, 1775.

[3]) Institutio theolog. II. S. 605 ff.

[4]) Dogmatik, Ausg. 2. S. 206. 231 ff.

[5]) Müller, S. 520.

[6]) Müller, S. 519.

[7]) Hofmann: Schriftbeweis, I. S. 170. II, 2, S. 20 ff. 138 ff. — Kliefoth: von der Kirche, I. S. 107.

Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes" [1]), auf die wir schließlich verweisen, mit so besonnener Exegese und so gründlicher Abwägung der Interessen lutherischer Theologie nachgewiesen hat, wie die vermittelnde Bedeutung des Wortes die Unmittelbarkeit der Wirksamkeit des heiligen Geistes keineswegs aufhebt, wie vielmehr eben jene Ansicht, wornach der heilige Geist seine Wirksamkeit den Gnadenmitteln abgetreten hätte, alle protestantischen Grundvoraussetzungen zerstört [2]). Daher denn auch selbst die früheren Lehrer der Orthodoxie nie über ein gewisses widerspruchsvolles Schwanken hinausgekommen sind [3]). Die Bekenntnißschriften aber behaupten blos die Nothwendigkeit der im äußern Worte vorhandenen Vermittlung, ohne sich gegen eine Auffassung zu erklären, derzufolge Wort und Geist als causae sociae erscheinen [4]). Bezeichnet doch selbst die Concordienformel mehrfach das Verhältniß des Geistes zum Worte als ein accedere [5]). Luther und Melanchthon aber waren in diesem Puncte directe Vorgänger Spener's [6]), und somit auch die ersten Zeugen für die Union. Die letztere ist im Grunde schon vollkommen erreicht mit der in der alten Dogmatik der lutherischen Kirche vorkommenden Bestimmung, daß die vis effectiva von Geist und Wort ausgehe, und zwar ab utroque simul, a neutro autem seorsim [7]); hauptsächlich aber durch die zuletzt auch bei Philippi [8]) sich findende Analogie: es müsse praktisches und speculatives Sensorium besitzen, wer die Worte des Dichters und Philosophen auch innerlich verstehen wolle; der Geist sei es, der für das Verständniß der heiligen Schrift dieselbe Congenialität herstelle. Nun muß aber jene philosophische oder ästhetische Anlage dem Menschen mit göttlicher Ursprünglichkeit eingepflanzt sein, wenn sie über dem Anschauen des künstlerischen oder speculativen Productes erwachen und ihre eigene Schöpferkraft beweisen soll. Ebenso muß auch das Geisteszeugniß als ein unmittelbarer Act Gottes aufgefaßt werden, an sich unabhängig von der Schrift, obgleich erst durch seine Beziehung auf die Schrift es zu einem faßbaren Resultate kommt. So ist das protestantische Schriftprincip zwar in den beiden evangelischen Kirchen aus verschiedenartigen Gesichtspuncten aufgefaßt worden; aber es bietet doch zuletzt nach beiden Richtungen hin dieselbe Ansicht. Weder vermögen die Lutheraner seine beiden Factoren zu identificiren, noch die

---

[1]) Studien und Kritiken, 1856. S. 297—402. 493—582.

[2]) Vgl. besonders S. 522 ff.

[3]) Müller, S. 351—354. 538—541.

[4]) Müller, S. 331—336.

[5]) S. 655. 671.

[6]) Müller, S. 336—339. 346—348.

[7]) Klaiber, a. a. O. S. 16.

[8]) S. 213.

Reformirten, sie zu trennen. Das letztere geschieht vielmehr durchgängig nur von Seite der Secten; und unter diesen wieder sind am weitesten gegangen die Quäker, die, indem sie das innere Licht über die Bibel stellen und zum Verständnisse derselben eine vorausgehende unmittelbare Erleuchtung fordern, sowohl vom reformirten, wie vom lutherischen, sowohl vom katholischen, wie vom evangelischen Principe gleich weit abstehen [1]).

§. 27.

Letzte Lebensgrundlage der Kirche ist daher zu jeder Zeit das Wort Gottes, zu welchem sich die Schrift einerseits als die von ihm producirte Urkunde, andererseits als seine producirende Quelle verhält.

1) Wir sehen, um nun die schließlichen Resultate zu ziehen, zurück auf unseren Ausgangspunct. Da erschienen uns die Apostel der Kirche gegenüber deßhalb in einer einzigartigen Stellung, weil sie, als specifische Organe Christi, durch ihr Wort die Fleischwerdung des wesentlichen Wortes zu einer für die Welt wirklich vorhandenen Thatsache machten (§. 15, 2). Sonach nehmen sie selbst zur Kirche eine heilsvermittelnde Stellung ein und durften erwarten, auch das Wort ihrer Predigt nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort aufgenommen zu sehen (1 Thess. 2, 13. 1 Petr. 1, 25.). Wenn die ganze Erscheinungs- und Aeußerungsweise des Sohnes auf Erden den Vater offenbarte, mithin wesentliches Wort Gottes war, so fällt unter denselben Begriff des Wortes alle diejenige Thätigkeit der Apostel, die einen integrirenden Theil jener Selbstdarstellung des Herrn für die Welt bildet; das aber ist eben das apostolische Zeugniß, ohne welches der Herr für die Welt nicht dagewesen wäre [2]). Ist nun die kanonische Schrift die einzige qualitativ entsprechende literarische Gestalt dieser apostolischen Rede (§. 17, 3), so steht sie auch zum Worte Gottes in einem ausschließlichen Verhältnisse, in Folge dessen beide Begriffe Correlata werden, ohne deßhalb zusammenzufallen. Sind doch Schrift und Wort schon an sich so wenig identisch, daß sie sogar einen relativen Gegensatz bilden. Gerade das, was die Schrift zur Schrift macht, die literarische Form, raubt ihr ja den Charakter des Wortes im stricten Sinne. So wird der Begriff der heiligen Schrift ein zusammengesetzterer und abgeleiteterer sein, als der des Wortes Gottes; zumal da der letztere nach protestantischen Prämissen zwar qualitativ, aber nicht quantitativ den ersteren deckt. Schon die einfache Erwägung, daß der neutestamentliche Terminus ὁ λόγος τοῦ θεοῦ niemals das Bibelvolumen

---

[1]) Winer, S. 34.

[2]) Vgl. Schenkel: Dogmatik, I. S. 350. 351.

bezeichnet, ist hinreichend für die Rechtfertigung einer Unterscheidung, welche innerhalb der evangelischen Kirche auch nie grundsätzlich verleugnet worden ist. Wenn Wolleb die quaestio, an scripturae sint verbum Dei, schlechtweg als eine des Christen unwürdige bezeichnet [1]), so ist diese Polemik, sofern sie gegen diejenigen gerichtet ist, die das Wort Gottes außer der Schrift suchen, zu adoptiren. Dagegen gibt es besonders einen Punct, wo der Unterschied beider Begriffe nothwendig zur Geltung gebracht werden muß, wenn man sich der katholischen Kirche gegenüber nicht zu blosen Sophistereien herablassen will. Es meint der Katholicismus den schwächsten Punct unserer Schriftlehre getroffen zu haben, wenn er nachweist, daß die Kirche da war, ehe es einen Kanon gab. „Nach katholischen Begriffen bestimmt die Kirche, was für Gottes Wort zu halten sei, nach protestantischen Begriffen macht Gottes Wort selbst erst die Kirche" [2]); und zwar reicht die protestantische Antithese keineswegs blos so weit, daß die Autorität des Wortes Gottes über die der Kirche erhoben wird, sondern die Priorität des ersteren wird auch als eine temporäre gefaßt. Ex verbo Dei — sagt Heerbrand [3]) — tanquam semine incorruptibili nata est ecclesia; filia est ecclesia, non mater. Niemals aber ist eine solche temporäre Priorität auch bezüglich der Schrift behauptet worden. Es mußte deßhalb Wort Gottes und Schrift nicht blos unterschieden werden, wie Kern und Schale, Inhalt und Form — welche Unterscheidung sich selbst bei Melanchthon und Calvin findet [4]) — sondern es wurde auch dies offen ausgesprochen, daß „das Offenbarungswort älter ist, als die Offenbarungsschrift" [5]). Nicht blos sagt die französische Confession, verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum [6]), sondern auch: hic unicus Deus talem se patefecit hominibus primum in operum suorum tum creatione, tum conservatione et gubernatione, deinde multo clarius in verbo suo, quod quidem initio certis quibusdam visis et oraculis patribus patefecit, deinde vero iis libris perscribi voluit, quos sacram scripturam vocamus [7]). Deutlicher noch Calvin: tandem ut continuo progressu doctrinae veritas saeculis omnibus superstes maneret in mundo, eadem oracula, quae deposuerat apud patres, quasi publicis tabulis consignata esse voluit [8]). Auch in Bezug auf das neue Testament konnten daher, ohne sich selbst

---

[1]) Vgl. Schweizer, S. 216.

[2]) Hofmann: Symbolik, S. 275.

[3]) Compend. S. 10 ff.

[4]) Schenkel: Wesen, I. S. 132.

[5]) Philippi, S. 144.

[6]) Nro 5.

[7]) Nro 2. Vgl. auch Schenkel, S. 134.

[8]) 1, 6, 2.

zu widersprechen, seit Brenz [1]) und Chemnitz [2]) bis auf Shuttleworth [3]) alle protestantischen Theologen zugeben, daß die Kirche wohl zwanzig Jahre existirt hat, ohne daß ein einziges neutestamentliches Buch geschrieben gewesen wäre [4]); und unserer ganzen Darstellung liegt die Anschauung zu Grunde, daß auch, nachdem alle Bücher geschrieben waren, doch das Bewußtsein um ihre Zusammengehörigkeit und Kanonicität nur sehr allmälig hervortreten konnte [5]). Die Schrift ist im Beginne der kirchlichen Entwicklung entstanden; das Wort Gottes steht vor und über aller Entwicklung, indem erst es dieselbe in Bewegung setzt. Mit diesem Resultate ist nur wieder in anderer Form ausgesprochen, was wir schon früher gefunden haben, daß die heiligen Schriften ihrem kanonischen Inhalte nach im Gegensatze stehen zu den folgenden Productionen der Kirche, ihrer literarischen Form nach aber, die Reihe der letzteren eröffnen. Alles kommt hier nur darauf an, das nachgewiesene Causalitätsverhältniß, in welchem die Begriffe Wort Gottes und heilige Schrift zu einander stehen, in seiner ganzen Ausschließlichkeit zu fassen; dann wird man sich kaum mehr stoßen an den, neuerdings am schärfsten von Petersen [6]) ausgesprochenen Sätzen, in denen das protestantische Schriftprincip sich zuspitzt: daß nemlich die Schrift, als unentrathsames Subsistenzmittel der Kirche völlig unabhängig von der letzteren ist, welche Unabhängigkeit sich in gewisser Beziehung sogar bis auf ihre einzelnen, den Kanon constituirenden Theile erstreckt. Denn in der Bestimmung dieser Theile hat die Kirche nur ausgesprochen, was sie aussprechen mußte, nachdem sie auf Grund dieses, in der Schrift fixirten Wortes Gottes einmal ihre Entstehung gefunden hatte. Nur mit dieser Rücksicht auf die qualitative Einheit von mündlichem und schriftlichem Worte ist auch jener Satz Calvin's zu verstehen, der bei Schweizer allerdings den Eindruck macht, als wolle er eine temporäre Priorität der Schrift vor der Kirche behaupten. Derselbe lautet nemlich im Zusammenhange so: si christiana ecclesia prophetarum scriptis et apostolorum praedicatione initio fundata fuit, ubicumque reperietur ea doctrina, ecclesiam certe praecessit ejus approbatio, sine qua nunquam ecclesia ipsa exstitisset [7]). Wenn daher die zweite helvetische Confession den Satz aufstellt: scripturas canonicas ipsum verum esse verbum Dei [8]), so

---

[1]) Opp. VIII. S. 218.
[2]) Examen, S. 15. 16.
[3]) Not tradition, but scripture, S. 20.
[4]) Hyperius: method. theol. S. 29: verbum Dei non fuit ab initio scriptum. — Vgl. Quenstedt, I. S. 93.
[5]) Schleiermacher, §. 14, Zusatz, I. S. 107. 108.
[6]) Die Idee der christlichen Kirche, II. 1842. S. 187. 188.
[7]) 1, 7, 2. Vgl. Schweizer, S. 206.
[8]) Nro 1.

kann doch von den ersteren in Bezug auf zeitliche Priorität vor der Kirche nie behauptet werden, was vom letzteren gilt: Beweis genug, daß strenge Identität der Begriffe nicht ausgesagt werden will. Weil aber die Identität wenigstens eine qualitative ist, können in weiterem Sprachgebrauche die Begriffe vertauscht werden.

2) Noch viel mehr aber erhellt das Recht dieses Sprachgebrauchs, wenn man berücksichtigt, daß das reformatorische Zeitalter nicht blos die heilige Schrift, sondern auch die schriftgemäße Predigt zusammenfallen läßt mit dem verbum divinum [1]). Das Wort Gottes ist nicht blos Causalität der Schrift gewesen, sondern fortwährend ist auch die Schrift Causalität des Wortes Gottes. Dann erst hat es einen guten Sinn, auch der im Buchstaben gefesselten apostolischen Rede heute noch den Namen des Wortes Gottes zu vindiciren, wenn eben dieser Buchstabe daran Schuld ist, daß die apostolische Rede auch jetzt, nach dem Hintritte der Apostel selbst, noch lebendig unter uns erschallt. Gleichwie Niemand sich bedenkt, auch dem stummen Buchstaben noch den Namen des Liedes zu verleihen, so lange derselbe leicht in aller Kundigen Munde zu Melodie und Gesang wird, so darf nach richtigem Sprachgebrauche auch das literarische Denkmal der kanonischen Epoche Wort Gottes heißen insofern, als es mit allen Eigenschaften angethan ist, um aus eigener Fülle heraus wieder ein lebendiges Wort, das dem ersten, apostolischen qualitativ conform ist, zu erzeugen. Die Schrift ist Wort Gottes, weil das Wort Gottes die Schrift hervorbringt und wieder durch sie sich selbst. Wie wesentlich auch die letztere Bestimmung für das protestantische Schriftprincip ist, fühlten die altkirchlichen Dogmatiker besonders da, wo sie der Schrift Productionskraft, efficacitas, beilegten. Von hier aus läßt sich nun die ganze Anschauung des Protestantismus über das Verhältniß von Schrift und Wort leicht übersehen. So sicher jene allmälig einschleichende Uebung, Schrift und Wort Gottes als sich gegenseitig deckende Wechselbegriffe zu gebrauchen [2]), mit der ursprünglichen Behandlung dieses Problems im Widerspruche stand, so wenig hat doch die lutherische Dogmatik das zur Schrift gewordene Wort jemals isolirt gegenüber dem Worte, dessen Abdruck, und gegenüber dem andern, dessen Quelle die Schrift ist. Was zuerst jenes betrifft, so war freilich die Schrift ohne weiteres verbum divinum, aber doch nur weil sie die schriftliche Urkunde ist von solchen verba divina, wie sie den Propheten und Aposteln zu Theil geworden waren. Dann aber besitzen wir in der Schrift auch das unentbehrliche Medium, vermöge dessen das ursprüngliche göttliche Wort, wie es von Aposteln und Propheten der Welt ver-

---

[1]) Conf. helv. II, 1.

[2]) Schenkel: Wesen, I. S. 134.

kündigt wurde, auf eine, wenn gleich fragmentarische, so doch qualitativ identische Weise in lebendiger Rede reproducirt wird. Ruhend gedacht und außer dem Gebrauche, kann die Schrift daher heilig heißen und theopneustisch; Wort Gottes aber ist sie nur, sofern sie zugleich in ihrer heilskräftigen Wirkung gedacht wird. Erscheint daher selbst in reformirten Confessionen, wie der zweiten helvetischen und belgischen, der Heilsinhalt der Schrift als eigentliches Wort Gottes [1]), so beruht dies nicht sowohl auf der Meinung, es verhielten sich Schrift und Wort wie zwei Substanzen, die durch einen Scheidungsproceß von einander befreit werden könnten, als vielmehr auf dem richtigen Gefühle, daß die Schrift jeden Augenblick wieder werden kann, was sie im Anfange war, Wort, und zwar ein der apostolischen Rede, wenn nicht der Intension, so doch dem Inhalte nach homogenes Wort. Denn rückverwandelt, „zurückübersetzt“ [2]) in's Wort muß dieser Buchstabe jedenfalls werden, ausgesprochen entweder im Geiste, oder in den Geist des Subjectes hinein, wenn er sein soll ein ἔμφυτος λόγος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς (Jac. 1, 21.). Hier springt mithin eine neue, tiefere Seite des in Rede stehenden confessionellen Gegensatzes in die Augen, insofern nach katholischer Ansicht „durch das von Mund zu Mund fortgepflanzte lebendige Wort nur allein der geschriebene und für sich so leicht ersterbende Buchstabe immerwährend erfrischt werden kann“ [3]), während gegentheils im protestantischen Systeme gerade der geschriebene Buchstabe es ist, aus dessen kräftigerem Verständnisse das lebendige Wort immer wieder auf's Neue Saft und Kraft gewinnt.

3) Zunächst könnte es als eine todte Abstraction erscheinen, wenn die evangelische Lehre zwischen dem verbum praedicatum [4]), wie die Apostel es in die Welt hinein redeten, und dem verbum scriptum, wie es norma et regula doctrinae ist, zu unterscheiden und doch wieder, im Gegensatze zur katholischen Traditionslehre, beide in ihrer wesentlichen Einheit aufzufassen gelehrt hat. Es könnte sogar scheinen, als sei die ganze Distinction nur gemacht worden, um die Schrift, die als solche in die literarische Entwicklung hineinfällt, wegen ihrer wesentlichen, qualitativen Identität mit dem kirchengründenden Worte, jenem Processe zu entziehen und in ihrer kanonischen Autorität zu sichern. In Wahrheit aber ist das Interesse jener Unterscheidung ein weit über diese Tendenz hinausgehendes. Unter den Begriff des verbum praedicatum fällt ja nicht blos das ursprüngliche apostolische Wort, dessen qualitativ-

---

[1]) Schenkel, I. S. 134.

[2]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 359.

[3]) Molitor, I. S. 17.

[4]) Locus classicus: 1 Petr. 1, 23—25.

identischer, quantitativ verringerter Abdruck die Schrift ist; sondern ebensowohl auch die schriftgemäße Predigt von Gesetz und Evangelium, alle Rede, die dem Inhalte des Kanons qualitativ entspricht, mag sie auch quantitativ wiederum weit über seine engen Grenzen hinausgehen. So wird das ganze Verhältniß erst recht lebendig und anschaulich durch die Möglichkeit eines Rückverwandlungsprocesses des verbum scriptum in das verbum praedicatum. Eben dadurch erweist sich das geschriebene Wort in seiner Fähigkeit den Mittelpunct eines ganzen dogmatischen Systems zu bilden, in seiner Unterschiedenheit vom todten Buchstaben, in seiner Lebendigkeit und Wirkungskräftigkeit, daß es keineswegs eine Versteinerung der apostolischen Predigt ist, sondern jederzeit in solchen, die es secundum analogiam fidei auszulegen verstehen, wieder zum lebendigen mündlichen Worte Gottes werden kann. Das geschriebene Wort ist nichts, als ein sicheres und unentbehrliches Medium, durch dessen Vermittlung das mündliche Gotteswort, wie es in der Predigt der Apostel an die Welt ergangen ist, immerfort neu sich erzeugen und zu einer die Welt umgestaltenden Macht heranwachsen kann. Auf dieses letztere aber ist es eigentlich abgesehen mit der Schrift. „Das Wort Gottes ist nicht blos ein olim gesprochenes, sondern ein immer und ohne Unterlaß erschallendes“ [1]). Von hier aus läßt sich recht wohl begreifen, wie die evangelische Kirche das Wort Gottes aller Tradition gegenüberstellen und als den unvergänglichen Samen, aus dem die neue Creatur hervorgeht, bezeichnen konnte, ohne deßhalb die Schrift zum einzigen Instrumente christlicher Bekehrung und Erbauung zu machen, ohne auch an die Stelle der naturgemäßen Entwicklung des Subjects unter dem Einflusse der gesammten christlichen Atmosphäre einen unnatürlichen Methodismus ausschließlicher Bibelmäßigkeit zu setzen. Wenn nemlich — was unter allen Umständen behauptet werden muß — der Glaube aus dem Worte Gottes kommt, so kann diese seine Genesis zur Schrift deßwegen immer noch bald in einem näheren, bald in einem entfernteren Verhältnisse stehen. Es war eine Zeit, da hieß es ohne Einschränkung: „der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm. 10, 17.). Unterdessen ist die evangelische und apostolische Schrift nicht blos entstanden, sondern hat auch die allgemeinste Verbreitung gefunden. Dennoch ist es auch jetzt noch Regel, daß der Glaube erzeugt wird durch das lebendige Wort Gottes in der Predigt; als Ausnahmsfall wird es immer zu betrachten sein, wo einer durch das Lesen der Schrift, z. B. des Römerbriefes, den Impuls der Bekehrung empfängt. Hiernach wäre die Behauptung Sack's zu modificiren, daß ohne lebendige Predigt und Lehre des Wortes die Schrift den Glauben nicht erzeugen könne [2]). Denn es ist ja die heilige Schrift

[1]) Marheineke, S. 560.
[2]) Sendschreiben, S. 10.

keineswegs die einzige Bezeugung von der Offenbarung Gottes im Sohne; wohl aber ist sie „die für uns einzig sattsam beglaubigte, gottgewirkte, eben in Schriftform überlieferte Bezeugung" [1]) einerseits, und andererseits seit dem Tode der Apostel und ihrer ersten Schüler die einzige Gewähr, daß das von fehlbaren Menschen gelehrte Wort wahrhaft Wort Gottes sei, ja sie ist die conditio sine qua non für alle weitere Erzeugung von göttlichem Wort. Ueberall außer ihr hat das Wort Gottes einen fragmentarischen Charakter; in einem zwar bald mehr, bald minder dicht geschlossenen, aber vollständigen Zusammenhange erscheint es blos in der Schrift. Um seligmachenden Glauben zu wirken, ist daher eine einfache Verkündigung, sei sie noch so fragmentarisch, wenn sie nur die Hauptartikel von Buße und Glauben treibt, ausreichend; „aber diesen Glauben zur vollen und reifen Glaubenserkenntniß zu entfalten und ihm so theils seine Beziehung zur Mannigfaltigkeit des eigenen Lebens, wie zur Verschiedenheit der äußeren Lebensverhältnisse, theils den rechten Blick in Gegenwart und Zukunft und damit die nöthigen Waffen zur Abwehr gefährlicher Lügen und irreführender Täuschungen zu geben — dazu ist die geschichtliche Ausbreitung des Wortes, dazu ist das Wort der Schrift in seiner ganzen Fülle erfordert" [2]). Hier eben soll es mehr und mehr zu einem selbstständigen Schriftgebrauche kommen; und es ist sehr zu beklagen und trägt wesentlich mit Schuld an weit verbreitetem krankhaftem und siechem Wesen der Frömmigkeit, wenn fort und fort die vielen frommen Tractate, Bücher, Blätter und Blättlein der Bibel den Eingang verwehren [3]). Hiermit ist das auf gegnerischer Seite so leicht vorkommende Mißverständniß abgewehrt, als sei bei uns von Schrift die Rede außerhalb alles Zusammenhangs mit Kirche, Auslegung, Predigt, Katechese und Bekenntniß. Es versteht sich ja überdies von selbst, daß der Protestantismus die Schrift nicht betrachten kann, wie der Inka, der die Bibel an sein Ohr hält und auf ihr Orakel lauscht. „Entsteht uns doch — sagt Philippi [4]) — der durch den Geist versiegelte Heilsglaube zunächst nicht durch das Lesen der heiligen Schrift, sondern durch mündliche Evangeliumsüberlieferung, wie sie durch Eltern, Lehrer, christliche Predigt uns zukommt. Auch bei der Heidenmission wird nicht zuerst die Bibel in der Landessprache dem zu bekehrenden Volke übergeben, sondern erst dann, wenn die mündliche Predigt des Evangeliums mit Segen unter ihm gewirkt hat, erhält es das Schriftwort als Siegel der zuvor geglaubten Wahrheit." — Auch in der reformirten Kirche

---

[1]) Deutsche Zeitschrift, 1855. S. 142.

[2]) Zeitschrift für Protest. u. Kirche, XXIX. S. 121.

[3]) Vgl. Güder in der deutschen Zeitschrift, 1855. S. 150.

[4]) I. S. 96.

„blieb man sich wohl bewußt, daß der jetzige kirchliche Glaube aus dem Leben der Kirche wesentlich herstamme und man keineswegs mit Auslöschung alles historisch überlieferten Glaubens erst zurückspringend aus der Schrift sich christlichen Glauben holen könne" [1]). Darum wird es in der protestantischen Dogmatik traditionell, das berüchtigte Wort Augustin's — evangelio non crederem, nisi ecclesiae me moveret autoritas — eben insofern anzuerkennen, als die kirchliche Verkündigung noch weit mehr, als das Schriftlesen Quelle des individuellen Glaubenslebens zu sein pflegt. Wenn — um das Verhältniß in einem schönen Bilde des Origenes [2]) darzustellen — die Kirche allen Schein von Christo hat, wie der Mond von der Sonne, so ist es freilich die Regel, daß der in die Welt tretende Mensch zunächst erleuchtet wird von diesem secundären Lichte, das die Nacht regiert; die Aufgabe des Gläubigen aber ist es, den Glanz der Sonne unmittelbar zu schauen und in diesem Lichte ehrbarlich zu wandeln, als am Tage.

4) Eine solche Rückverwandlung des geschriebenen Wortes in das lebendige, redende, im angedeuteten Sinne, ist schlechterdings nothwendig, wo das geschriebene seine volle Wirkung thun soll [3]). Luther konnte sogar sagen: „nach dem geschriebenen Wort fragt der Teufel nichts; wo man es aber redet und predigt, da flieht er." Insofern findet allerdings zwischen dem, das Evangelium auslegenden Prediger und dem Apostel eine Analogie statt, die von Bedeutung ist und den Träumen vom apostolischen Werthe des Pfarramts als Wahrheit zu Grunde liegt. Das Evangelium findet im Munde des schriftmäßigen Predigers seine ursprüngliche Form wieder; wie Paulus selbst den von ihm Bekehrten Christus war, so ist der treue Ausleger des Apostels für die Gemeinde so lange selbst Paulus, als die Gemeinde noch nicht die Fähigkeit erlangt hat, mit selbstständigem Urtheile seine Stellung auch ihrerseits zu theilen. Während daher die Schrift auf's bestimmteste andeutet, daß apostolische Würde eine nicht wieder vorkommende Singularität in der Geschichte des Reiches Gottes ist, spricht sie es eben so bestimmt aus, daß das apostolische Wort nicht mit dem Apostolate vorübergehen, sondern bleiben werde; und zwar nicht etwa blos, weil seine Spur in der Schrift fixirt ist, sondern als lebendige Rede. Die Parabel vom λόγος (Matth. 13, 19—23) hat ihre Gültigkeit nicht blos betreffs der Rede, die das kanonische Zeitalter erzeugte. Durch das Wort der Apostel wird man gläubig bis an das Ende der Tage (Joh. 17, 20). Eine δύναμις θεοῦ (Röm. 1, 16) ist es auch noch im Munde der heutigen Missionare. Und

---

[1]) Schweizer, I. S. 197.

[2]) Hom. I. in Genes. §. 5.

[3]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 369.

was sonst noch (Röm. 10, 17. 18. 1 Cor. 1, 18. 4, 15. 1 Thess. 2, 13.) von diesem Worte gesagt ist, gilt immer mit der Bestimmung τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα (1 Petr. 1, 25). So wäre denn schriftgemäß als der eigentliche Lebensgrund der Kirche in erster Linie nicht sowohl die Bibel, als das Wort Gottes zu bezeichnen, das in steter Verjüngung begriffen in alle Lande ausgeht und durch alle Zeiten tönt. Aber nur von dem Worte gilt dies, das seine Entstehung gefunden hat aus gläubigem Erforschen der Urkunde, die als nicht zu umgehendes Mittelglied das, was jedes Zeitalter an Wort Gottes producirt, in organische Verbindung setzt unmittelbar mit dem Producte der kanonischen Epoche selbst. So ist es neuerdings von Schenkel sehr betont worden, daß eine oberste Autorität nicht sowohl der Schrift an sich, als vielmehr allein der Schrift, „wie sie in der Theologie und Gemeinde als Gewissens- und Heilserfahrung lebt, d. h. nur der vermittelst der Gewissensaction heilswirksam gewordenen Schrift" zukommt [1]). Wird dem Schriftprincipe eine solche Stelle im Systeme eingeräumt, und die nachgewiesene doppelte Beziehung zum Worte Gottes nicht außer Augen gesetzt, so kann, unbeschadet der Sicherheit protestantischer Lehrbegründung, einmal die apostolische Lehrthätigkeit zu lebendigerer Anschauung gebracht werden, als wenn wir dieselbe in eine dogmatische Schriftstellerei mit der Tendenz auf zukünftige normative Bedeutung umsetzen müßten (§. 17, 5); und sodann kann das neue Leben des Einzelnen in vollkommen erfahrungsmäßiger und natürlicher Weise zunächst auf mündliche Predigt und Ueberlieferung zurückgeführt werden. Das Schriftprincip besagt, daß von einem jederzeit lebendig erschallenden Worte, als einem Worte Gottes, nur kann geredet werden, insofern dasselbe seiner Genesis und seinem Inhalte nach durch die Schrift vermittelt ist. Die Schrift ist die Form, an die das Bestehen des Wortes geknüpft ist.

§. 28.

Die protestantische Lehre von der Kanonicität der Schrift schließt sich mithin ab in dem Bekenntnisse einer fortgehenden, in der Erfahrung der ganzen Kirche, wie des einzelnen Gläubigen jederzeit wahrnehmbaren Geisteswirkung, die aber, weil sie auf der einen Seite in der Schrift allein Wort Gottes anerkennen, auf der andern aus der Schrift allein Wort Gottes entwickeln lehrt, mit der ebenfalls die ganze Kirchengeschichte durchziehenden römischen Traditionskette nichts gemein hat.

1) Die ganze bisherige Entwicklung beruhte auf dem Vordersatze, daß der heilige Geist, nachdem er in der Production apostolischer Rede

[1]) Dogmatik, I. S. 371.

und Schrift die Selbstdarstellung des Herrn in urbildlicher Weise vollendet hat, seine Wirksamkeit keineswegs einstellt. Schon das testimonium internum weist ja hin auf fortgesetzte Initiative des Geistes bei der Bekehrung der einzelnen Subjecte. Andererseits wird auch das Object dieses Geisteszeugnisses, das mit dem Worte Gottes in dem soeben nachgewiesenen Umfange des Begriffes zusammenfällt, auf die Wirksamkeit desselben Geistes zurückgeführt werden müssen. Hieraus folgt, daß das Wesen des heiligen Geistes nicht aufgeht in der Erzeugung apostolischer und prophethischer Schriften, mithin auch seine Wirkung nicht so abgeschlossen in dieser Literatur vorliegt, wie etwa der Logos Fleisch wird in der Person Christi. Es liegt vollkommen außerhalb unserer Aufgabe, das Verhältniß von Wort Gottes und Schrift weiter zu erörtern, als wir schon im vorigen §. gethan haben. Bereits hier ließ sich ja dieses eine, worauf es uns noch ankommt, erkennen, daß in keinem Falle die heilige Schrift als eine Incarnation des heiligen Geistes aufgefaßt werden kann. — Wohl aber müssen wir nun, da wir die innere Bildung der protestantischen Thesis, soweit sie zur Erklärung des Gegensatzes von Interesse ist, beschrieben haben, noch einen vorläufigen Blick auf die katholische Antithese werfen, der wir von einer Seite her uns sehr genähert zu haben scheinen. Denn eben in dieser Protestation gegen die Auffassung der Schrift als einer Incarnation des Geistes reihen sich uns als Bundesgenossen zur Seite die Apologeten der römischen Traditionslehre. Weil ja der heilige Geist sich nicht in der Schrift ein- und abgeschlossen hat, deßhalb tritt der Schrift zur Seite die Tradition, und bilden erst Schrift und Tradition zusammen die vollendete Incarnation des Geistes. Dagegen ist nun hervorzuheben, daß unsere bisherige Darstellung zu einer derartigen Consequenz nirgends Anlaß und Berechtigung bietet. Von einer Incarnation des Geistes zu reden, ist überhaupt ebenso schriftwidrig, als sinnlos. Denn versteht man unter der caro wirkliche Materie, so ist eine solche Incarnation unmöglich, da der Geist nur Fleisch werden kann, wenn er aufhört, Geist zu sein. Soll die caro aber nur den Gegensatz zum Phantom und Hirngespinst, oder zum abstracten Gedanken ausdrücken, so erscheint der Geist überall, wo er überhaupt erscheint, als incarnirt. Was ein kindisches Geschlecht von Dilettanten gewöhnlich unter „Spiritualismus" versteht, existirt blos als gespenstischer Widerschein eigener Hohlheit. Ueberdies ist in unserem Falle nicht zu verkennen, daß die Geisteswirkung, insofern ihr Resultat in der heiligen Schrift anzuschauen ist, weder mit jenem testimonium internum, noch mit der fortlaufenden Production von göttlichem Worte genau zu parallelisiren und etwa in ähnlicher Weise zu coordiniren sind, wie die katholische Lehre Schrift und Tradition coordinirt. Nur darin findet eine allgemeine Analogie zwischen der Traditionstheorie und unserer

Entwicklung statt, daß die heilige Schrift allerdings nicht aus dem ganzen, wunderbaren Gewebe wirkender Geistes- und Offenbarungskräfte losgelöst und nach Zerreißung aller dieser lebendigen Fäden als isolirtes Mirakel, als vom Himmel gefallener Codex, an die Spitze der Dogmatik gestellt werden darf. Ueberall, wo man mehr zugegeben hat, da hat man die richtig gezogenen Linien des Schriftprincips verwischt, indem Momente, die in die Entwicklung des Begriffs des Schriftglaubens selbst mit hineinfallen, in unklarer Weise verselbstständigt und vermöge gewaltthätiger Willkür mit dem Namen der Tradition gekennzeichnet wurden. Auf solchen Mißverstand ist es z. B. zurückzuführen, wenn Pelt jenes Zeugniß des Geistes, ohne welches für unser religiöses Interesse die Schrift nicht da ist, unter den Gesichtspunct der Tradition bringt [1]; oder wenn Kling das aus dem schriftlichen Worte immerwährend sich ergänzende, lebendige mündliche Wort (§. 27, 3) als Tradition der Schrift coordinirt [2]). Beide setzen diejenigen Functionen des Geistes der Schrift selbstständig an die Seite, durch deren Vermittlung die Schrift für uns erst Existenz und kanonische Bedeutung gewinnt.

2) Wollte man aber gerade darin eine Analogie zur Tradition erkennen, daß ja auch die letztere es ist, auf der aller Werth und alles Verständniß der Schrift beruht, so liegt wiederum auf der Hand, wie die römische Kirchenlehre dieses Ziel nur erreicht, indem sie einer Reihe von Traditionszeugen den Mund öffnet, die nun anstatt der todten und stummen Bibel zur jedesmaligen Gegenwart reden, während der Protestantismus gerade je mehr er jene Fäden festhält, an denen die gesammte Wirksamkeit des Geistes zusammenhängt mit dem abgeschlossenen Bibelworte, um so sicherer die Bibel als das heute noch redende Gotteswort nachweisen kann. Wie der Herr und die Apostel im Mittelpuncte der Geschichte stehen, so ist auch ihr in der Schrift verfaßtes Wort an allen Puncten der Entwicklung gleich gegenwärtig. Diese Eigenschaft der Bibel ist unstreitig eines der auffallendsten Zeichen ihres kanonischen Charakters. Wir lassen das unparteiische Zeugniß eines scharfsinnigen Kritikers reden, der neuerdings den Ursprung der späteren alttestamentlichen Schriften aus den Parteitendenzen des nachexilischen Judenthums zu erklären versucht hat. „Die Bibel — sagt Abraham Geiger [3]) — ist und war zu allen Zeiten ein ewig lebendiges Wort, nicht ein todtes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern, sie belehrte sie, sie prägte ihre volle Gesinnung in dem frischen Worte aus, sie war immer ein unter ihnen gegenwärtiges, nicht ein abgeschlossenes Buch des Alterthums,

---

[1]) S. 63. Vgl. hierzu die Correctur oben in §. 23, 2.

[2]) Tübinger theologische Zeitschrift, 1834. Heft 4. S. 32. 33.

[3]) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 72.

dessen Sinn man sich erschließen müsse, um die Anschauung einer dahingeschwundenen Zeit kennen zu lernen, während man etwa dabei seinen abweichenden Weg ging. Wenn man daher andere Werke des Alterthums bald nach den Ideen der Zeit, in welcher sie abgefaßt worden, zu deuten unternahm und die Uebertragung der eigenen und der Zeitansichten zu vermeiden bemüht war, so war es umgekehrt bei der Bibel." „Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an." „Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigene Auffassung hinein; daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche. Bei allem Streben und Verlangen nach objectiver Auffassung will eine solche nicht gelingen, und auch der Ungläubige trägt seine Antipathie in seine Erklärungsversuche hinein." Gerade jene von den Traditionsapologeten so sehr betonte Flexibilität des Schriftwortes, seine Fähigkeit, allen Stadien der Welt- und Geistesgeschichte Anhaltspuncte darzubieten, legt, beim rechten Lichte betrachtet, ein Zeugniß der bedeutsamsten Art für die Thatsache ab, daß allerdings die Bibel es ist, die der gesammten Kirche aller Jahrhunderte als Lebensgrund bestimmt und mit keinerlei localen und temporären Traditionen auf eine Linie zu stellen ist. In dieser Erscheinung offenbart sich zumeist der Begriff des Kanonischen.

3) Wenn man gleichfalls mit Rücksicht auf die katholische Traditionslehre dem Protestantismus oft hat Schuld geben wollen, daß er eine geistverlassene Kirchengeschichte anzunehmen gezwungen sei, weil alle Wirksamkeit des Geistes in der Production der heiligen Schrift sich aufgezehrt habe, so stellt sich schon jetzt vorläufig als der wahre Stand der Dinge vielmehr dieser heraus, daß gerade nach evangelischer Anschauung eine durch alle Jahrhunderte gehende Operation des Geistes der eigentlich kanonisch zu nennenden, im apostolischen Worte dargestellten Wirksamkeit desselben, vollendend zur Seite tritt. Erst das testimonium internum ist es, was die Schrift dem Einzelnen zur kanonischen Schrift macht. Der mit Hervorbringung prophetischen und apostolischen Zeugnisses eröffnete Proceß muß in der Seele jedes einzelnen gläubigen Subjects wieder einen neuen Abschluß finden, wenn der Schriftglaube Realität haben soll. Hingegen hat nach römischer Ansicht Gott mit der Erlösungsthat eigentlich nur für das Ganze gesorgt, es dann aber der Kirche überlassen, das Heil den Subjecten nach Gutdünken zu vermitteln. Die in Bezug auf das Ganze zugegebene Nothwendigkeit der göttlichen Initiative zur Errettung der sündigen Creatur wird mithin sogleich wieder vernichtet, wo es auf den Einzelnen ankommt, der, wenn auch ihm soll die Gnade „eingegossen" werden, ganz auf die Kirche verwiesen und von aller unmittelbaren Geisteswirkung abgeschlossen wird. — Doch auch dieses dürfen wir so unbedingt nicht aussprechen. Ein Surrogat für

die unmittelbaren Berührungen findet sich auch im Katholicismus. Während derselbe nemlich ein testimonium Spiritus wenigstens in der specifisch protestantischen Bedeutung des Wortes in Abrede stellt, hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn das einzelne Subject ein Bedürfniß fühlt, den ihm überlieferten Kirchenglauben noch durch Visionen und andere Mirakel legitimirt zu sehen. Das testimonium Spiritus in protestantischer Fassung macht den heiligen Geist dem Subjecte immanent. Dadurch aber wird dieses zu hoch gestellt und zu selbstständig gemacht gegenüber der Kirche [1]). Erweitert man aber den Begriff des Geisteszeugnisses auf Wundererscheinungen und dergleichen, so bleiben ja diese dem Subjecte stets etwas Aeußerliches, Fremdes, und werden von der Kirche deßhalb gern zugelassen. Eine derartige katholische Analogie zum protestantischen Geisteszeugnisse dient recht sehr zur Charakteristik der ganzen Differenz. Merle d'Aubigné [2]) macht bei Gelegenheit der Bekehrung Loyola's die richtige Bemerkung, daß dieser letztere eine Zeit lang ganz wie Luther auf dem Puncte totaler Verzweiflung an sich selbst gestanden habe. Luther aber wandte sich zur Schrift, folgend dem richtig verstandenen Zuge des Geistes, während der überspannte Spanier sich einem unmittelbaren Verkehre mit der Geisterwelt hingab. „Er glaubte nicht wie Luther, weil die Glaubenslehren im Worte Gottes geschrieben standen, sondern um der Gesichte willen, die er gehabt hatte." „Wenn es auch keine Bibel gäbe, sagen seine Lobredner, wenn auch jene Geheimnisse niemals in der Schrift geoffenbart worden wären, so hätte er doch daran geglaubt, denn Gott hatte sich ihm erschlossen." Luther hatte seinen Eid auf die heilige Schrift abgelegt; Loyola schwur auf Visionen, Träume und Phantastereien, die dann das Princip seines Lebens und Glaubens wurden. Aber wie leicht hat die katholische Kirche sich in's Benehmen setzen können mit diesem Geisterseher! wie wohlverwandt erwiesen sich diese Visionen mit dem ganzen Systeme der Tradition! wie unverträglich dagegen war mit dem letzteren jenes Geisteszeugniß, das Luther auch in den nüchternsten Augenblicken nicht verlor! „Der Aufenthalt Luther's im Kloster zu Erfurt, der Loyola's im Kloster zu Manresa erklären uns, der eine die Reformation, der andere das neue Papstthum." — Ja nicht blos der neue, auch der mittelalterliche Katholicismus hat solches miraculöse Brillantfeuer an die Stelle der ordentlichen Erleuchtung vermittelst des Schriftwortes gesetzt. So hat — um nur ein significantes Beispiel anzuführen — das Frohnleichnamsfest anerkanntermaaßen seinen Ursprung in der Vision einer Nonne von Lüttich.

---

[1]) Vgl. über die Stellung des katholischen Systems zum Geisteszeugnisse Perrone IX. S. 138. 139: contendimus, opus esse testimonio Spiritus sancti, ut scripturae rite intellectae infallibilem nobis pariant certitudinem; neque in hoc ulla occurrit controversia. Verum in eo tota quaestio versatur, utrum hoc testimonium nobis per ecclesiae autoritatem, cui pollicitationes de divino eoque jugiter praesenti praesidio factae sunt, innotescere debeat, an vero per assertionem cujuslibet e privatis hominibus, quos omnes illusioni ac deceptioni obnoxios esse quis dubitet?

[2]) Histoire de la réformation du XVI siècle. 10, 1.

Dritter Theil.

Innere Bildung der katholischen Antithese.

§. 29.

Der katholische Gegensatz zu der entwickelten These des Protestantismus besteht zunächst in einer gegen die Voraussetzungen und Consequenzen des Schriftprincips gerichteten, allgemeinen Protestation, die im Namen einer Traditionsautorität erhoben wird, deren bestimmtere Charakteristik aus den scholastischen Bestimmungen ihres Begriffs kaum zu gewinnen ist.

1) Traditionis nomen — so beginnt Perrone seinen Tractat [1]) — amplissimam habet significationem. Die Wahrheit dieses Satzes bestätigt sich für jeden, der jenes berühmte zweite Erkenntnißprincip, das so viel Bedeutung haben soll, als die Bibel selbst, gern mit Händen greifen möchte; es entzieht sich jeder unmittelbaren Berührung, wie ein täuschendes Luftgebilde. Daß aber nichts destoweniger diesem Begriffe eine Realität zukommen werde, ist von vornenherein mehr als wahrscheinlich bei dem sonstigen massiven und handgreiflichen Wesen der katholischen Kirche. Marheineke, dem es an gutem Willen, den Sinn des katholischen Traditionsdogmas zu erforschen, am wenigsten fehlte, spricht die Erfahrung aller derer, die sein Streben getheilt haben, aus, wenn er bemerkt: „welches nun eigentlich das wahre Verhältniß dieser Tradition sei, theils an und für sich und im katholischen Systeme zur heiligen Schrift, theils hinwiederum dieser katholischen Lehren von der Tradition überhaupt zum protestantischen Lehrbegriffe, ist unsäglich schwer im Einzelnen zu bestimmen" [2]). „Es gibt nichts Willkürlicheres in irgend einem dogmatischen Lehrbegriffe, als die Quelle der Tradition" [3]). Wir stehen gleich bei den ersten Schritten in das Heiligthum dieser den Katholicismus so eigenthümlich charakterisirenden Lehre in einer totalen Finster-

[1]) IX. S. 228.

[2]) Studien a. a. O. S. 292. System, II. S. 185.

[3]) System, II. S. 208.

niß. Um uns Licht zu verschaffen, wenden wir uns billig zuerst an die maaßgebende Synode. Hier wird uns nemlich im weiteren Fortgange des betreffenden Decrets ein Verzeichniß der biblischen Schriften gegeben, und wir erfahren bei der Gelegenheit, daß der katholische Kanon um sieben Schriften reicher ist, als unser protestantischer. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto ascribendum censuit — heißt es von der Synode — ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiantur. Eine noch viel schwerere dubitatio heftet sich nun aber offenbar an jene traditiones, die mit gleicher Ehrfurcht aufgenommen werden sollen. Man frägt doch wohl auch hier, quaenam sint, quae ab ipsa synodo suscipiantur. So hatte einst seiner Zeit das konstantinopolitanische Concil vom Jahr 553 die Beschlüsse der vier vorherigen ökumenischen Synoden und die Doctrinen einer Reihe speciell namhaft gemachter Väter zur Tradition gestempelt (§. 52, 4). Selbst auch von der tridentiner Versammlung wird uns berichtet, daß sich in ihrem Schooße am 26. Febr. 1546 die Forderung erhob, man müsse alle der katholischen Kirche eigenthümlichen Traditionen in ein Register bringen. Gewiß ein ehrlicher Vorschlag! Und sehr unehrlich die Ausflucht, womit Pallavicini [1]) und Natalis Alexander [2]) sich helfen einem Molinäus und anderen gegenüber, die dem Tridentinum diese Unterlassungssünde anrechneten: in der kurzen Zeit von zwei Monaten habe man ein so großes Werk nicht fertig bringen können. Hätte man es doch nur versucht, so wüßten wir, woran wir sind mit der katholischen Kirche. Wir hätten alle ihre Erkenntnißquellen in einem Codex beisammen, der freilich dem Umfange nach das Maaß des unsern bedeutend überstiege, ähnlich wie etwa der Talmud zum alten Testamente sich verhält; allein es ließe sich denn doch wenigstens untersuchen, ob und in wie weit die Differenz sich auch auf den Inhalt erstrecke. In der That aber ist nun diese Untersuchung niemals auf ein genaues Resultat zu bringen. Zwar behauptet Brenner, es lasse sich nunmehr der Inhalt der Tradition genau verzeichnen [3]); allein weder er zu seiner Zeit, noch wir vor dem Jahre 1854 wußten, daß die Tradition auch ein Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä in sich barg; es existirte zwar wohl eine Schulmeinung, die sich sehr dafür interessirte, aber ausdrücklich wurde erklärt, daß dieselbe nicht de fide [4]), sondern Gegenstand der pia credulitas sei; [5]) wir schlugen daher früher das

---

[1]) 6, 16.

[2]) Histor. eccles. VIII. 1730. S. 624.

[3]) Generelle Dogmatik, 1826 S. 534.

[4]) Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 447.

[5]) Gerbert: princ. theol. exeg. S. 208.

Maaß des Abstandes, in dem die katholische Kirchenlehre zur Schriftlehre stehe, noch um ein Gutes geringer an, als heutzutage, da wir, ohne es vorher ahnen zu können, eines schlimmeren belehrt worden sind. Und wer weiß, was die Zukunft noch alles bringen kann? Wie viele neue Dogmen nun aber auch noch promulgirt werden mögen, eines ist sicher: gerechtfertigt werden sie alle werden aus der Tradition, und wir begreifen sonach, warum vor dreihundert Jahren die Synode jenes Verzeichniß noch nicht anfertigen konnte. Wir ahnen aber zugleich auch schon hier, was es mit dem ganzen Dogma für eine Bewandtniß hat und können das Urtheil Gerhard's von vornenherein wenigstens nicht für unmotivirt halten, wenn er sagt: pontificii integram farraginem traditionum suarum necdum enumerare vel potuerunt, vel voluerunt, verum hanc quasi communem topicam sibi servant, ut quidquid ex scriptura probare non possunt, ex traditione ortum esse dicant [1]). — Doch gehen wir ohne Vorurtheil an die Untersuchung heran! Der Ausdruck παράδοσις [2]) bezeichnet zunächst allerdings nicht sowohl den Inhalt des Uebergebenen, als vielmehr den Act des Uebergebens; in der Schrift und bei den Vätern heißt aber so eine jede mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, beziehe sich dieselbe nun auf ethische, dogmatische, exegetische, rituale oder historische Gegenstände. Nach und nach bildete sich dann der engere und dem Begriffe selbst nicht nothwendig inhärirende Sinn einer im Gegensatze zur schriftlichen Mittheilung aus dem mündlichen Zeugnisse geflossenen Kunde [3]). Nun aber ist allerdings „zuletzt jede anfangs mündliche Ueberlieferung in Schrift übergegangen" [4]). So läßt die alte Sage, die in der katholichen Kirche selbst mit zur Tradition gehört, in ähnlicher Weise, wie Johannes den Kanon geschlossen haben soll, die mündlichen Traditionen der Apostel bald von Ignatius gesammelt, bald von Hegesipp in fünf Büchern niedergelegt werden [5]). Natürlich mußte dann später dieser mündliche Charakter der Tradition auf das blose anfänglich nicht geschrieben Sein reducirt werden; und zwar wie Bellarmin richtig noch näher bestimmt, auf das nicht geschrieben Sein im Complexe der neutestamentlichen Bücher: parvulos baptizandos vocatur traditio apostolica non scripta, quia non invenitur hoc scriptum in ullo apostolico libro, tametsi scriptum est in libris fere omnium veterum patrum [6]). Als eine richtige und allseitige Definition empfiehlt sich demnach die des Jesuiten Gautier: doctrina sacra non contenta, saltem expressis verbis, in divinis

---

[1]) I. S. 25.
[2]) Ueber das Sprachliche, vgl. Pelt, S. 13—16.
[3]) Bellarmin: 4, 2, 1. 2.
[4]) Wessenberg, a. a. O. I. S. 65.
[5]) Euseb., K.-G. 3, 36. 4, 8.
[6]) 4, 2, 3.

literis, sed viva voce primum ab autore suo tradita ac deinde quasi de aure in aurem ad posteros successive perducta; esto postmodum conciliorum libris, sanctorum patrum voluminibus aut historicorum praecipue ecclesiasticorum fide dignorum monumentis authenticis fuerit consignata [1]). Von allgemeinerem Interesse ist es ferner, die Eintheilungen kennen zu lernen, die sich der Begriff der Tradition, noch ehe er irgendwie faßbar gemacht wird, im katholischen Scholasticismus gefallen läßt. Es gibt nach übereinstimmender Angabe der Dogmatiker traditiones perpetuae et temporales [2]), traditiones universales et particulares [3]), traditiones necessariae et liberae [4]). Schon diese subtilen Unterscheidungen lassen die Brauchbarkeit des ganzen Princips in einem minder günstigen Lichte erscheinen. Man lese bei Gotti [5]), wie man sich bei Traditionsbeweisen hüten müsse, nicht zu traditiones temporales, particulares, liberae zu greifen, wo nur perpetuae, universales, necessariae am Platze sind. Es versteht sich, daß in allen drei Fällen nur die letztere Art in die Sphäre des strengen dogmatischen Begriffs fällt und Anspruch auf absolut normirende, der Schrift coordinirte Bedeutung macht. Anders ist es schon mit der bereits in das tridentinische Decret aufgenommenen Unterscheidung der traditiones de fide et de moribus [6]). Diesen materialen Distinctionsgrund hat man noch weiter ausgedehnt, insofern Gegenstände der Ueberlieferung nicht blos Dogma oder Sitte, sondern auch Bibelverständniß oder kirchenrechtliches und rituales Herkommen sind. So unterscheidet Gautier von der traditio moralis noch die disciplinaris [7]). Am merkwürdigsten und für den Inhalt des Begriffes selbst am bedeutendsten ist aber die Scheidung der Traditionsmasse, je nachdem die Ueberlieferungen aus dem Munde des Herrn selbst (res divinae) oder der Apostel (res apostolicae) stammen [8]). Zu den ersteren werden gerechnet die Dogmen von der Kanonicität der Schrift, den sieben Sacramenten, der Kindertaufe und der Mischung des Communionsweines mit Wasser [9]) (vgl. §. 34, 1); zu den letzteren die Taufgebräuche, das Quadragesimalfasten, Sonntagsfeier und andere Festlichkeiten [10]). Was die Bedeutung der von den

---

[1]) Thesaurus theologicus, II. S. 204.
[2]) Bellarmin, 4, 2, 9.
[3]) 4, 2, 10.
[4]) 4, 2, 11.
[5]) Theol. schol. dogm. I. S. 45.
[6]) Bellarmin, 4, 2, 8.
[7]) S. 205.
[8]) Bellarmin, 4, 2, 4. 5.
[9]) Gautier, S. 205.
[10]) Gautier, S. 206.

meisten Dogmatikern hinzugenommenen res ecclesiasticae sei, wird an einem späteren Orte zur Sprache kommen (§. 34, 3). Hier muß übrigens noch erwähnt werden die Eintheilung nach dem modus, quo traditio primum fuit introducta. Das Object der mündlichen Tradition konnte nemlich auch schon in der Bibel aufgeschrieben stehen (inhaesiva), oder wenigstens implicite in derselben enthalten gewesen sein (declarativa), oder aber es erfreut sich eines selbstständigen Ursprungs neben der Schrift (oralis) [1]. Eine fernere Unterscheidung ist die der traditio constitutiva im Gegensatze zu der historica und der interpretativa (exegetica). In der ersteren bringt man alles unter, was sich nicht als Inhalt der beiden letzteren nachweisen lassen will. Uebrigens bilden eigentlich blos die traditio constitutiva und die interpretativa Gegensätze, insofern jene zur Ergänzung, diese zur Erklärung der Schrift dient [2]. Die traditio historica aber ist innerhalb des katholischen Systems ein völlig unbestimmter Begriff.

3) Aus diesen Bestimmungen geht vorläufig nur dieses Eine mit Sicherheit hervor, daß damit dem protestantischen Schriftprincipe ein Gegengewicht gegeben werden soll. Das Traditionsdogma ist von vornenherein nur verständlich als allgemeinster Ausdruck einer nach positiven Unterlagen ringenden Negation. Lange griff man in diesem Streben nach unzureichenden und halben Auskunftsmitteln, bis man endlich sich der, alle katholischen Hülfsquellen zusammenfassenden Bedeutung dieses altherkömmlichen compendiarischen Ausdrucks bewußter wurde. Einen positiven Sinn fing man zu gleicher Zeit allerdings auch an damit zu verbinden; wir werden denselben später herausstellen. Nach den ersten und allgemeinsten Kundgebungen aber können wir in der Traditionshypothese kaum mehr, als einen positiven Namen erblicken für eine Reihe von Negationen und Protestationen. Wir dürfen nur der specielleren Titel, unter denen die Tradition anfangs noch verhüllt auftrat, gedenken, um alsbald zu erkennen, daß diese Negationen gegen alle im vorigen Theile entwickelten Voraussetzungen und Consequenzen des protestantischen Schriftglaubens gerichtet sind mit Ausnahme der einen, die kanonische Epoche betreffenden (§. 16). Protestirt wird also erstlich gegen den Satz, daß die blos mündliche Ueberlieferung als solche der Verderbniß anheimfalle (§. 17, 2); denn gegen derartige schlimme Zufälle existire ein Präservativ in der successio episcoporum continua. Protestirt wird ferner gegen den Satz, daß die apostolische Lehre, quoad ad substantiam, in Schriftform übergegangen sei (§. 17, 3); denn auch die sedes apostolicae haben integrirende Theile der christlichen Lehr-

---

[1]) Gautier, S. 205.

[2]) Brenner: generelle Dogmatik, S. 532.

substanz fortgepflanzt. Protestirt wird gegen den Satz, daß das testimonium Spiritus sancti auch dem spiritus privatus zukomme (§. 23, 2); dieser würde dadurch in eine zu selbstständige Stellung gegenüber der Kirche versetzt, weßhalb selbst die Schriftauslegungen der Väter nur da verbindlich sind, wo sie alle zusammenstimmen, hier aber auch um so mehr (consensus patrum). Protestirt wird gegen den Satz, daß die Kritik des Kanons heute noch nicht soll geendet sein (§. 23, 3), da die Autorität der Concilien hierüber bereits entschieden hat. Protestirt wird endlich, wie gegen necessitas und ausschließliche autoritas, so auch gegen die sufficientia (§. 16, 5) und perspicuitas (§. 24, 3) der Schrift; es war vornemlich der Stuhl von Rom, der durch solche affectiones scripturae seine eigene Infallibilität überflüssig gemacht sah und daher im Namen der kirchlichen Tradition, die als nothwendiges Mittelglied eintreten müsse, den populären Bibelgebrauch consequent unterdrückte. — Wir haben demnach im katholischen Traditionsprincipe einen schwer faßbaren, elastischen und in allen Farben schillernden Gegner, der bald unter dem Titel der decreta oecumenica oder der successio episcopalis, bald als consensus patrum, bald als Autorität der ganzen Kirche, oder specieller der sedes apostolicae, oder specialissime der cathedra Petri das protestantische Schriftprincip angreift. Wir stehen wieder vor unserer anfänglichen Bemerkung: „nicht leicht gibt es in der Dogmatik einen Begriff von solcher Proteusnatur, wie den Begriff der Tradition" [1]).

§. 30.

Aber nicht blos gegen die Voraussetzungen und Consequenzen des Schriftprincips, sondern gegen das letztere selbst ist der Angriff gerichtet, indem die Tradition als selbstständige, gleichberechtigte Lehrquelle neben der Schrift anerkannt, und eine genügende Garantie, wornach ihr gegenüber das Schriftprincip gewahrt würde, trotz aller der besten Versicherungen nicht gegeben wird.

1) Wenn mit der Sanctionirung der Tradition auch in der That alle Voraussetzungen und Consequenzen des protestantischen Schriftprincips angefochten werden, so gehen die katholischen Dogmatiker doch nur sehr vorsichtig an's Werk, wo es gilt, das letztere selbst zu neutralisiren. Nach Marheineke's Darstellung wäre es daher ziemlich leicht, die Masse des katholischen Glaubensinhaltes zu übersehen, da dieselbe der Sache

---

[1]) Thiersch: Vorlesungen, I. S. 302.

nach in der heiligen Schrift enthalten sein müsse [1]). In der That haben es sich die Bellarmin, Veronius, Bossuet, Möhler, viel Mühe und Anstrengung kosten lassen, die Tradition nur als die reine Consequenz der Schriftautorität erscheinen zu lassen. Es handle sich blos darum, die Schrift selbst vor jeder Profanation durch einseitige und unberufene Deutung sicher zu stellen. Von vornenherein ist man also nicht blos ganz einverstanden mit den Protestanten, sondern man ist sogar noch eifriger in der Behauptung jenes einzigartigen Palladiums der Kirche. Scripturam nos pluris facimus, quam illi, nec ullam traditionem, admittimus contra scripturam [2]). Es ist daher, von später geltend zu Machendem abgesehen (§. 43, 2), seit der Reformation unter den katholischen Dogmatikern Sitte geworden, selbst für solche Dogmen, die der herkömmlichen Ansicht zufolge rein auf der Tradition beruhen, Schriftstellen aufzutreiben und einen Schriftbeweis zu fingiren; so heißt es in dem Sprachgebrauche Chemnitz's: pro forma die Schrift citiren [3]), wenn Peter von Soto für das Fegfeuer oder Bellarmin für die Kindertaufe die Bibel excerpiren. Alle diese Anstrengungen werden offenbar nur gemacht, um einen desto sichereren Triumph über die Protestanten auf ihrem eigenen Boden zu feiern. Ernstlicher aber sind sie nicht gemeint. Denn sollte die Tradition blos in Betracht kommen, insofern sie sich zur Schrift verhält, wie die Entwicklung zur Anlage, so könnte sie im Vergleiche zu dieser nur in abgeleiteter Weise eine Lehrquelle sein; oder sollte sie blos die Garantie übernehmen für die Apostolicität und Integrität der Schriftlehre, so würde dieser selbst gegenüber ihre Autorität noch entschiedener zurücktreten und einen bedingten und unselbstständigen Charakter annehmen. Von diesen Consequenzen sehen wir aber in der Verfolgung des katholischen Traditionsgedankens nicht nur keine gezogen, sondern finden vielmehr von allem das Gegentheil öfters ausgesprochen.

2) Indem wir daher von jenem, schon durch Chemnitz in seiner Nichtigkeit erwiesenen [4]) Vorgeben Umgang nehmen, stellen wir als dem römischen Systeme allein angemessen an die Spitze unserer Betrachtung die Behauptung einer nicht blos formalen, sondern materialen Duplicität von Erkenntnißquellen und schreiben mithin auch der Tradition einen selbstständigen Inhalt zu, wie dies auch von der großen Mehrzahl katholischer Dogmatiker, z. B. von Perrone [5]) zugegeben wird. Um nicht gleich von Anfang an die Untersuchung auf falsche Fährten zu bringen,

---

[1]) System, II. S. 17.

[2]) Bellarmin: 4, 3, 7.

[3]) S. 562.

[4]) S. 30.

[5]) IX. S. 232.

gilt es entschieden Ernst zu machen mit der im tridentiner Decret unumwunden gelehrten, völligen Coordination beider Quellen. Es bemerkte mithin allerdings Amesius ganz richtig, sofern die Tradition schon an sich so viel gelte, als die Schrift, sei es auch höchst überflüssig, wenn der consensus patrum den Protestanten deßhalb anempfohlen werde, weil er die treueste Auslegung der Schrift enthalte; vielmehr habe man den Vätern, als den Zeugen der Tradition, einfach zu glauben, ohne erst zu fragen, ob sie aus der Schrift oder aus sich selbst sprechen. Dagegen läßt sich auch in der That nicht viel einwenden; weßhalb auch der Jesuit Erbermann sich dieser gegnerischen Rathschläge erfreut, als in welchen nihil absurdi sei, nihil non pium, dummodo omnia recte accipiantur [1]). Ist irgend ein Dogma aus dem consensus patrum constatirt, so tritt der oftgehörte Kanon des Chrysostomus [2]) in Geltung: traditio est: nihil quaere amplius! „Ob eine Lehre in der heiligen Schrift stehe, oder nicht — so lehrt Michelis [3]) — das macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn dieselbe nur durch das Princip der Tradition als apostolisch kann nachgewiesen werden." Von da aus ist dann nur noch ein Schritt zu der dasselbe Verhältniß concreter ausdrückenden Formel: Roma loquuta, res dijudicata; ein Schritt, den zu Zeiten der tridentiner Synode schon Andrada bis zu einem gewissen Puncte vermittelte mit der Bemerkung, Gottes Geist könne seine Kirche auf Erden niemals verlassen; daraus folge, daß auch abgesehen von allem Schriftzeugnisse, ein Dogma schon deßhalb, weil die Kirche es glaubt, wahr sein müsse. Gleichzeitig führt Canisius als den ersten und hervorragendsten usus et fructus des Traditionsglaubens an, ut intelligamus, nos solis libris seu scripturis divinis minime alligari [4]). Aber selbst Bellarmin hält es nicht immer für der Mühe werth, das auf der Hand liegende accessorische Verhältniß der Tradition zur Schrift zu mystificiren. So glaubt er die Nothwendigkeit der Tradition geradezu erwiesen zu haben, wenn er zwölf Artikel der kirchlichen Lehre aufgezählt hat, die sich in der Bibel nicht nachweisen lassen; hieraus ersehe man, daß die letztere zu einer vollständigen Darstellung der christlichen Lehre nicht ausreiche [5]). Diesen Beweis, um dessen logische Formulirung sich besonders der Jesuit Kilber verdient gemacht hat [6]), wurde für schlagend befunden und seitdem öfters wieder-

---

[1]) Zu Bellarmin, 4, 9.

[2]) Hom. 4. zu 2 Theff. 2, 14.

[3]) Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, XI. S. 124.

[4]) Summa doctrinae christianae, S. 52.

[5]) 4, 4, 12—28.

[6]) Tract. de princip. theologicis, S. 164: aliqua sunt dogmata ab ecclesia catholica admissa, pro quibus verbum scriptum extat vel nullum, vel saltem non clarum et convincens; ergo pro ejusmodi dogmatibus debet extare verbum Dei traditum; ergo existunt traditiones quaedam divinae.

holt [1]). So allein — meint Berti [2]) — könne man ja auch die Ketzer widerlegen. Von ähnlichen Gedanken sahen wir auch schon die Theologie der tridentiner Epoche getragen (§. 4, 1. §. 5, 3). Aber freilich das protestantische Urtheil ist hierdurch zu Reflexionen eigener Art aufgefordert: breve sane et facile est hoc compendium; tam brevi et levi velitatione conclamatum et debellatum est in synodo tridentina de gravissimis horum temporum controversiis; sicut episcopus quidam Gallus in exordio concilii exclamavit: venimus, vidimus, vicimus [3]) — Jedenfalls aber genügt das Angegebene zum Erweise unseres §. Es ist klar: Das Schriftprincip hat keinerlei Macht in Bestimmung dessen, was Tradition sein soll. Es kann wenigstens auch an der Kirche in Erfüllung gehen, was Tertullian ihren Gegnern nachsagt: credunt sine scripturis, ut credant adversus scripturas [4]).

§. 31.

Die positive Seite des symbolischen Traditionsbegriffes führt auf die Voraussetzung einer in der kanonischen Epoche producirten Lehre, von welcher ein Theil in der heiligen Schrift zusammengefaßt wurde, während der andere erst nach und nach als Reminiscenz in das Bewußtsein der Kirche tritt, um dann alsbald von den legitimen Organen der kirchlichen Erinnerung in lehrhafter Form ausgesprochen zu werden.

1) Befürchtungen, wie wir sie am Schlusse des vorigen §. ausgesprochen haben, scheinen nun freilich durch den symbolischen Traditionsbegriff wenig bestätigt zu werden. Denn der gegebenen Analyse des tridentiner Synodalbeschlusses (§. 4, 3) zufolge, steht zwar fest, daß die Tradition dem protestantischen Principe nicht in der Weise nahe gerückt wird, als wäre sie blos die explicirte und erklärte Schrift, wohl aber insofern, als ihr Ursprung in dieselbe kanonische Epoche verlegt wird, der auch die Schrift angehört. Gibt es aber nur eine kanonische Epoche, und liegt diese am Anfange der ganzen Kirchengeschichte, so sind auch die nicht blos allem Montanismus und Irvingianismus, sondern auch aller selbstständigen Concilien- und Papstinspiration zuwiderlaufenden Consequenzen nothwendig mit anerkannt. Somit bietet die tridentiner Formel dem Verdachte, als werde die Tradition endlich auf eine fortlaufende Inspiration der Kirche hinauslaufen, zunächst keinen Anhaltspunct. Das

---

[1]) Berti, I. S. 298. 299. Bauer, I. S. 779.

[2]) S. 299.

[3]) Chemnitz, S. 76.

[4]) Vgl. Chemnitz, S. 151.

Decret stellt die Sache in einer Weise dar, daß man wohl auf ein Nebeneinander, keineswegs aber auf ein mögliches Widereinander von Schrift und Tradition geführt wird. Es sieht alles nur so aus, als ob vermöge der Tradition die Kirche noch im Besitze einiger Lehren und Institutionen sich wüßte, die zwar über den Schriftinhalt hinaus gehen, für die jedoch eine nur anders garantirte, aber an sich gleichartige Autorität aufzuweisen sei [1]) — Lehren und Institutionen, die eben um jener qualitativen Identität aller apostolischen Rede (§. 17, 4) willen, schlechterdings in keinen Gegensatz zu bringen wären mit der Schrift. Das Decret kennt darum keine andere Quelle der Wahrheit, als Jesum Christum selbst und den heiligen Geist. Die Rede des letzteren aber ist dem Wortlaute des Decrets zufolge in zwiefacher Form vorhanden, theils in der schriftlichen der Bibel, theils in der mündlichen der Tradition. Wir thun mithin Unrecht, wenn wir dem Katholicismus Schuld geben, er setze ausdrücklich menschliche Autorität an die Stelle der göttlichen. Schon Peresius erwehrt sich dieser Zumuthung; nachher aber belehrt uns insonderheit der römische Katechismus hierüber gleich im Anfange eines Bessern (§. 4, 3); und Bellarmin bestimmt ausdrücklich die Tradition als eine zweite Form des Wortes Gottes, aus welcher Dogmen abzuleiten ebenso zuläßig sei, als wenn es aus der heiligen Schrift selbst geschehe. Sonach sehen wir denn von Bellarmin, ganz übereinstimmend mit der Synode, die Tradition definirt als mündliches apostolisches Wort [2]). Dafür spricht ferner die Eintheilung der Traditionen in res divinae und res apostolicae, die ganz zusammenfällt mit jener tridentinischen Division: vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu sancto. Eben dahin weist endlich auch die von dem Karmeliter Marinier geltend gemachte Voraussetzung des Traditionsbegriffes, wornach die Apostel beim Reden unleugbar nicht minder inspirirt waren, als beim Schreiben. Quod verbum Dei sit scriptum, vel non, est semper verbum Dei [3]). — Mit dem allem finden wir uns mithin ganz noch auf einem Terrain vor, das von derjenigen exacteren Bestimmung der Tradition beschrieben wird, derzufolge die letztere zusammenfällt mit dem Theile des wirklichen apostolischen Wortes, welcher zufällig nicht in den Schriften der Apostel enthalten ist, sondern eine Zeit lang mündlich fortgepflanzt und erst später aufgezeichnet wurde. Allein wäre die Tradition wirklich blos eine Summe der apostolischen ῥητὰ ἄγραφα, so müßte ihr Inhalt ja doch am Ende mit Händen zu greifen sein; jedermann, dem es ernstlich darum zu thun ist,

[1]) Vgl. Marheineke: System II, S. 220.

[2]) 4, 3, 1. 4.

[3]) Boucat: theologia patrum IV. S. 369.

könnte über ihren Inhalt genau instruirt werden; höchstens gäbe es Differenzen von historisch-kritischer Art; keinenfalls aber hätte Chemnitz Ursache gehabt, seine Kritik der katholischen Traditionslehre mit folgenden höchst charakteristischen Worten zu eröffnen: hic locus communis Pontificiorum latissime patet, complectens in suo sinu, quidquid tradit et servat pontificia ecclesia, quod scripturae testimoniis doceri et probari non potest. Et vere est Pandorae pixis, cujus operculo omne genus corruptelarum, abusuum et superstitionum in ecclesiam invectum fuit. Quid enim non libebit fingere, admisso semel hoc postulato, non opus esse documentis et probationibus ex scriptura? Quem errorem refutabimus, si vetustas erroris et errantium multitudo potest errori patrocinium parare? Hoc si quidem agunt Pontificii sua de traditionibus disputatione, ut abusus, qui praeter et contra scripturae regulam in ecclesiam irrepserunt, si modo late pateant et temporis aliqua praescriptione sint confirmati, titulum habeant non tantum ecclesiasticae consuetudinis, sed, quod plus est, apostolicarum traditionum [1]).

2) Daß nun die Synode zu solchen Klagen Veranlassung gab, daß sie den einfachen Weg, auf den sie ihren Principien nach sich geführt gesehen hätte, den Weg des historischen Nachweises einer bestimmten Anzahl auf die Kirche übergegangener und in derselben bewahrter apostolischer Traditionen, nicht einschlug, ist leicht zu erklären. Nur sehr wenige Theologen haben, wie aus unserem historischen Theile erhellt, ernstlich darauf gedacht, durch nachträgliche historisch-kritische Argumentationen die Sache des Concils zu rechtfertigen. Das Stillschweigen der ganzen alten Kirche zu einer Menge späterer kirchlicher Bildungen, die im katholischen Systeme nun einmal auf Rechnung der Tradition gesetzt werden, die Nachrichten von ganz anderen Traditionen, die den späteren katholischen vorangingen, alles das sind zu gewichtige, von der protestantischen Geschichtsforschung zu evident nachgewiesene Thatsachen, als daß man sich ihres Einflusses hätte erwehren können. Zu welchen Verzweiflungsversuchen die Theologen, die diesen an sich ehrlichsten Weg einschlugen, sich getrieben sahen, beweist der Einfall Schelstrade's, für jenes verhängnißvolle Stillschweigen der alten Kirche zu den Dogmen der neueren, eine Begründung zu suchen in der disciplina arcani (§. 7, 3). Dies geht schon deßhalb nicht an, weil die disciplina arcani nach den neuern Forschungen Frommann's [2]) und Rothe's [3]) nichts ist, als eine ganz natürliche Folge

[1]) S. 60.

[2]) Disquisitio historico-theologica de disciplina arcani, quae in vetere ecclesia obtinuisse fertur. 1833.

[3]) De disciplina arcani. 1831.

des ausgebildeten Katechumenats. Es entstanden zwei Classen von Christen, πιστοί oder Getaufte, und κατηχούμενοι oder Ungetaufte. Was die Ersteren vor den Letzteren voraus hatten, das waren die Sacramente sammt liturgischer Zubehör. Wie man nemlich die Sacramente von vornenherein dogmatisch als Mysterien betrachtet hatte, so that man jetzt auch in liturgischer Beziehung. Hiernach bestimmte sich dann der Inhalt der disciplina arcani. Aber auch wenn man in diesem Inhalte alle späteren Manifestationen katholischer Kirchlichkeit als mit eingeschlossen gewesen denken wollte, so wäre damit der Zusammenhang dieser in der disciplina arcani conservirten Tradition mit der apostolischen Kirche nichts weniger als erwiesen. Denn das in Rede stehende Institut kann erst zwischen 170 und 180 entstanden sein. Wie könnte sonst Justin noch ganz ausführlich die Abendmahlsfeier beschrieben haben?[1]) Dagegen wagt allerdings schon Athanagoras, der 177 seine πρεσβεία περὶ χριστιανῶν schrieb, nicht mehr, den Vorwurf der epulae Thyestaeae durch eine rückhaltslose Publication des Abendmahlsritus zu entkräften, sondern bricht, wo der Gang der Rede zu diesem ἀῤῥητον hinlenkt, plötzlich ab[2]). Zu dem allem kommt aber noch der eine, unabwendbare Gegengrund, daß man nicht einsieht, wie gerade die römisch-katholischen Traditionen hätten müssen so sorgsam verborgen und in der disciplina arcani fortgepflanzt werden. Gegen eine ähnliche Behauptung des Thomas Morus, die Apostel hätten aus Furcht vor Spott und Haß der Juden und Heiden manches nur insgeheim überliefert, hat treffend schon Tyndale erwiedert: es müsse unter dieser Voraussetzung sehr sonderbar erscheinen, daß die Apostel gerade das offen gepredigt haben, was den Juden σκάνδαλον und den Heiden μωρία war, wogegen sie anderes, was den abergläubischen Zeitgenossen ganz mundgerecht gewesen wäre, verschwiegen hätten, als da sind die Lehren von der Verehrung der Bilder, von der Anrufung der Heiligen, vom Fegfeuer, von den Bußübungen, vom Ablasse u. s. w.[3]). Nachdem daher Melchior Canus das Argument des englischen Kanzlers noch einmal wiederholt hatte[4]), wird es nach und nach seltener in der katholischen Dogmatik; wiewohl die Berufung auf die disciplina arcani niemals ganz aufgehört hat[5]).

3) War so der rein historische Weg ungangbar geworden, so lag dafür ein anderer Ausweg sehr nahe. Man setzte an die Stelle der

---

[1]) Apol. I. 65.

[2]) Gegen die nichtssagenden Bemerkungen Hefele's in Welte und Wetzer's Kirchenlexicon I, S. 398. vgl. Kurtz: Handbuch der Kirchengeschichte I, 1. 1853, S. 216.

[3]) Tyndale's works, II, S. 26—29.

[4]) Loc. 3, 3, 4.

[5]) Gerbert: principia theol. exegeticae, S. 209—216.

wirklichen Geschichte ein fügsameres Schema speculativer Geschichtsconstruction. Man beharrte auf dem Vordersatze, daß die Kirche von Anfang an fertig, ihr Lehrgehalt in der kanonischen Epoche bereits vollkommen producirt gewesen sei. Daß nun aber diese Lehre nicht zu allen Zeiten bis in's Detail von der Kirche bezeugt wurde, erklärt sich daraus, daß die Kirche überhaupt erst allmälig zum Bewußtsein der ganzen Fülle ihres ursprünglichen Wesens kommt. Die ganze Kirchengeschichte ist eine fortschreitende Erinnerung der Kirche an ihre kanonische Stiftungsepoche; immer deutlicher erkennt sie auf diesem Wege ihren eigenen Besitz, und das Dogma von der Unfehlbarkeit will eben besagen, daß sich dieser Proceß der Reminiscenz in normaler Weise fortbewegt [1]). Es vollzieht sich aber diese Erinnerung im vivum ecclesiae magisterium [2]), d. h. in dem amtlichen Organe des Episkopats, der vermöge eines besonderen, durch continua successio vermittelten Charakters das rechte Sensorium für jene auf göttlichen Ursprung zurücklangende Ueberlieferung hat. So ist die Tradition „das Gedächtniß der Kirche," „das nie unterbrochene Bewußtsein dieser moralischen Person" [3]). Wir stehen also vor einem heiligen „Geheimnisse der Reminiscenz," die freilich eine Reminiscenz ist an eine Geschichte, darinnen nichts geschehen ist, und an eine Jugendperiode, deren Vollkommenheit allen weiteren Altersfortschritt überflüssig macht. Der Satz, wornach Tradition gleich sei dem verbum Dei non scriptum, ist demnach mit der Vorstellung eines im Gedächtnisse der Kirche ruhenden, bei dringlichen Gelegenheiten im Episkopate wieder aufwachenden und so erst im Laufe der Zeiten wieder hervortretenden Wortes unzertrennlich verknüpft. Dies wäre die nächste wesentliche Erweiterung, die jene allgemeine Definition erfährt. Aber auch ihr zufolge würde sich die Inspiration der Concilien blos auf die Form beschränken, die die letzteren der vorhandenen Materie geben, indem sie das durch mündliche Tradition bisher Fortgepflanzte nun fixiren, alte Bestimmungen entwickeln, in ein neues Licht stellen oder in zeitgemäßere Gestalt kleiden. Hingegen kann es nur per accidens vorkommen, daß die Concilien auch materialiter Neues einzuführen scheinen, wenn nemlich bisher der Inhalt ihrer Entscheidungen noch nicht im populären Bewußtsein als integrirender Theil der Kirchenlehre vorhanden gewesen wäre. Würden sie aber materiell Neues einführen, so wäre das der Apostolicität der Kirche widersprechend und häretisch [4]). Selbst wenn ein Engel vom Himmel es forderte, dürfte dies nicht geschehen [5]). Zu diesem oft und nachdrücklich wiederholten Grundsatze bekennt sich schon

[1]) Stattler: loc. theol., S. 127. Kilber, a. a. O. S. 186.

[2]) Perrone, IX, S. 275.

[3]) Staudenmaier: Wesen der katholischen Kirche. 1845. S. 43.

[4]) Marheineke: System II, S. 20, 155.

[5]) Muratori: de ingen. moder. 1, 16.

der Fahnenträger der gesammten Traditionsdogmatik: eadem tamen, quae didicisti, doce: ut cum dicas nove, non dicas nova [1]); woraus denn noch einer der neuesten Großwürdenträger des Romanismus die Unzulässigkeit der Vorstellung deducirt, „daß die Kirche neue Lehren, die sie nicht von Christus hat, mit unfehlbarer Gewißheit aufstellen und die Menschen zwingen könnte, sie zu glauben" [2]). Nur das kann sie: sich erinnern an alles, was sie wirklich von Christus hat; was aber dieser Erinnerung zur Klarheit verhilft, das ist das Auftreten des Gegensatzes. „Die Tradition ist still, wie die Strömung eines Flusses, ehe Felsen denselben unterbrechen; taucht ein Irrthum auf, so tritt die bisher im Dunkel gelegene Wahrheit in's Licht des Bewußtseins und wird in Form einer Protestation gegen Häresie ausgesprochen" [3]). Unleugbar ist dies die orthodoxe, seit Augustin vererbte [4]) Vorstellung. Die kirchliche Lehrautorität kann nur die schon virtuell in der Kirche vorhandene, schon im consensus patrum erkennbare, wenn auch nicht genau erkannte Wahrheit zum öffentlichen Bewußtsein erheben [5]). So wurde die Synode im Februar 1546 vom Papste gemahnt, nichts entscheiden zu wollen, was dermalen in der katholischen Kirche selbst noch vielumstritten, noch nicht spruchreif sei [6]). So verfuhr die Synode selbst z. B. im Reformdecrete über die Ehen, indem sie erklärte: heimlich vollzogene Ehen habe zwar bis jetzt die Kirche nicht für ungültig erklärt; es seien dieselben daher nicht als Concubinate zu betrachten gewesen; nun aber, nachdem die Kirche solche Ehen immer verabscheut, theilweise Verbote auch bereits erlassen hat, sind sie als definitiv verworfen anzusehen [7]). Wird ein ähnliches Verfahren auf dogmatischem Gebiete eingeschlagen, so nennt man dies: fidem declarare sive definire. So hat sich, auf Beschlüsse der Synode gestützt, in der That der römische Stuhl vorbehalten, zu bestimmen, was zum kirchlichen Lehrbegriffe gehört; öfters sind von ihm gewisse Bedenken erregende Lehren zwar nicht verdammt, aber als nunquam ab ecclesia receptae vorläufig bei Seite gesetzt worden. Die Erinnerung der Kirche konnte sich in solchen Fällen ihrer nicht deutlich bewußt werden.

4) Ohne Zweifel läßt sich dieses alles noch in einem Sinne verstehen, der nichts weniger als einen principiellen Gegensatz gegen die Anschauung in sich schließt, auf welcher das protestantische Schriftprincip ruht. Denn

---

[1]) Vincenz von Lirinum: comm. 27.

[2]) Ketteler: Das Recht und der Rechtsschutz der katholischen Kirche in Deutschland, 1854. S. 37.

[3]) Lechler: Studien und Kritiken, 1841. S. 1053.

[4]) Neander: Kirchengeschichte II, 1. S. 374. 375.

[5]) Köllner, S. XXXVI.

[6]) Salig: I. S. 385.

[7]) Sess. XXIV, 1.

ausdrücklich wird die specifische Bedeutung der kanonischen Epoche anerkannt, und die gesammte Lehrentwicklung erscheint im Verhältnisse zur apostolischen Wahrheit blos als nach den Gesetzen menschlichen Werdens sich entfaltende Reproduction derselben. Besser als die Apostel — so lehrt Becanus — können wir die göttliche Wahrheit in keinem Falle mehr verstehen; sondern nur allmählig erhebt sich das Wissen der Kirche zum Bewußtsein des ganzen Offenbarungsinhaltes [1]). Wird nun aber dieses ewig identische Object der Lehre freilich nicht blos in der schriftlichen Hinterlassenschaft der Apostel gefunden, so liegt selbst darin noch keine principielle Differenz vom Protestantismus. Denn die abstracte Möglichkeit, daß auch außerhalb des neuen Testamentes Worte und Lehren des Herrn und der Apostel sich erhalten haben könnten, geben wir ja bereitwillig zu. Haben sich aber solche dicta ἄγραφα fortgepflanzt, hat sich in der kirchlichen Gewohnheit eine gediegene Substanz apostolischer Heilswahrheit erhalten, so müßte sich hierzu offenbar das Bewußtsein späterer Zeiten ganz ebenso verhalten, wie zum Schriftinhalte; der heilige Geist würde sein eigenes Product anerkennen, mag dasselbe nun schon im neuen Testamente, oder erst später schriftliche Aufzeichnung gefunden haben. Und wenn nun die allmälig erwachende Erinnerung der Kirche nichts anderes wäre, als die zur Gewißheit erhobene Aechtheit des göttlichen Ursprungs solcher Fragmente einerseits, das im allgemeinen Bewußtsein objectiv gewordene Zeugniß des Geistes in seiner Beziehung auf den außerschriftlichen Theil des Gotteswortes andererseits, so wäre den Protestanten offenbar die Sache so plausibel gemacht, als nur billiger Weise verlangt werden kann. So ist von protestantischen Prämissen aus ganz folgerecht Keckermann zu der Forderung gekommen, das apostolische Glaubensbekenntniß müsse dem Worte Gottes einverleibt werden [2]); — gewiß, wenn der apostolische Ursprung desselben ebenso erwiesen wäre, als er es nicht ist. — Aber durch diese ganze Beweisführung wurde ja ein Hauptpunct, um den es sich eben handelt, noch gar nicht berührt, ob nemlich dieses Zeugniß des Geistes blos der Kirche und ihrem amtlichen Lehrorgane, oder ob es auch dem spiritus privatus zukomme. Jene allererst sich ergebende Differenz in der Entwicklung des Begriffes der Kanonicität (§. 20, 5. §. 28, 3) bliebe also immer noch stehen. Dann aber offenbart das Argument, sobald die abstracte Möglichkeit als concrete Wirklichkeit nachgewiesen werden soll, seine ganze Schwäche. Denn schon das eine Moment, die apostolische Originalität der Traditionen, ist in keiner Weise befriedigend darzulegen, und treten hier alle die früher (§. 17) schon geltend gemachten Rück-

[1]) Theologia scholastica, III, 2. S. 27. 28.

[2]) Schweizer: reformirte Glaubenslehre, I. S. 210.

sichten ein. Ja selbst wenn alle die Kirchenväter, denen wir die ersten Zeugnisse für die Authentie johanneischer oder paulinischer Schriften verdanken, auch den johanneischen oder paulinischen Ursprung des Meßopfers oder der Ohrenbeichte berichteten, würden beide Zeugnisse nicht gleich stehen; denn das erste wird durch die Urkunden selbst, auf die es sich bezieht, bestätigt, während das letztere in den Urkunden keinen Anhaltspunct findet, ja dem Geiste derselben geradezu widerspricht. Daher kann nun auch das zweite Moment der Kanonicität, das Geisteszeugniß, nicht verwendet werden zur Begründung apostolischer Traditionen. Denn wie der apostolische Geist selbst einer war, so ist auch dieses Zeugniß für seine Producte ein einheitliches, kann sich also nicht auf so disparate Dinge beziehen, wie z. B. auf den Inhalt des Römerbriefes einerseits und auf den ganzen Apparat eines werkdienstlichen Christenthums andererseits, wie er mit Hülfe der römischen Traditionen ist herbeigeschafft worden. Ueberhaupt aber ist das Verhältniß zwischen der religiösen Erfahrung, die der Protestant testimonium Spiritus nennt, und dem empirischen Inhalte der römischen Traditionen ein ganz irrationales. Ueber die Zahl der Heiligen, über die Zeit der Fasten, über den Ritus des Kreuzschlagens u. s. w. gibt das testimonium Spiritus keine Aufschlüsse, ist auch niemals von katholischen Theologen hierfür in Anspruch genommen worden. Endlich aber müßte, wie der kanonbildende, so auch der reproducirende Proceß traditioneller Wahrheit einen relativen Abschluß gewinnen, wie dies in der griechischen Kirche wirklich der Fall ist (§. 38, 2). Wird seine Linie aber in infinitum verlängert, so ist dies ein Beweis, daß der Nerv des ganzen Traditionsgedankens nicht von der kanonischen Epoche auslaufen kann, sondern ein ganz anderes Interesse ihm zu Grunde liegt.

§. 32.

Die Unhaltbarkeit dieser idealistischen Construction beginnt sich alsbald zu offenbaren, wenn die legitimen Organe jener kirchlichen Erinnerung näher bestimmt werden sollen. Hier erhebt sich nemlich innerhalb des katholischen Lagers selbst der Streit zwischen Episkopalismus und Curialismus, aus welchem beide Systeme nicht hervorgehen, ohne sich wechselseitig compromittirt und so die Hohlheit der ganzen Voraussetzung geoffenbart zu haben.

1) Daß und weßhalb die symbolische Traditionslehre, wie wir sie gegeben haben, auf einer rein idealistischen Construction beruht, bedarf hier keines Nachweises mehr. Die kanonische Epoche im protestantischen

Sinne ist etwas ganz anderes, als die des Katholicismus. Dort finden wir nichts, als den übernatürlichen Impuls, der die kirchengeschichtliche Entwicklung in Bewegung setzt [1]). Hier dagegen stoßen wir auf eine ideale Vorgeschichte, in der die Kirche schon fertig vorhanden war mit allen ihren Dogmen bis auf den gemischten Abendmahlskelch und den Festkalender herab; auf einen Zustand platonischer Präexistenz, aus dem man jetzt auf dem Wege der Reminiscenz die katholische Wahrheit Stück für Stück zu erheben trachtet. Das ist nun vielleicht poetisch. Desto mehr fällt aber in das Gebiet leidiger Prosa die Frage, wer die handelnden Subjecte dieses Erhebungsprocesses seien, dessen Resultat in der dogmatischen Tradition vorliegen soll. Die katholische Dogmatik unterscheidet zwischen Trägern der Tradition — das sind die apostolischen Gemeinden; zwischen Zeugen der apostolischen Tradition — das sind die Kirchenväter; und zwischen Organen der Tradition — das sind die Bischöfe [2]). Auf die letzteren kommt es hier natürlich vor allem an, da die Gemeinden nur durch ihre Bischöfe reden, und auch die Kirchenväter zuletzt nur Autorität besitzen, sofern sie sich mit dem Episkopate in Uebereinstimmung befinden, wie derselbe auf dem ökumenischen Concil die Erinnerung der Kirche in infallibler Weise ausspricht. Sonach hätten wir eine deutliche Antwort auf unsere Frage; eine Antwort, wie sie schon der altkatholischen Kirche geläufig war und noch bis auf die neueste Zeit herab mannigfache Vertretung findet. Aber seit den Zeiten des späteren Mittelalters bestimmt sich dieses abschließende Moment des Traditionssystems in anderer Richtung, und das letzte Wort, bei dem man ankommt, lautet mehr und mehr nicht sowohl auf die Autorität der Concilien, als vielmehr auf die des Papstes. Diese Erscheinung ist nun, wie sich zeigen wird, von entscheidender Wichtigkeit für die innere Bildung des Traditionsgedankens. Die Theorie von der Unfehlbarkeit der Concilien ist ihrer Natur nach älter, als die von der Unfehlbarkeit der Päpste. Nur indem die letzteren an die im Glauben der Christenheit festgewurzelte, höchste Autorität der ökumenischen Synoden sich anschloßen, konnten sie nach und nach dieselbe Autorität für sich in Anspruch nehmen. Von einem Concilium, dessen Beschlüsse für Rom günstig ausgelegt werden konnten, von dem zu Sardica, monirt Innocenz I. ausdrücklich, daß seine Beschlüsse nicht menschlichen, sondern göttlichen Charakter trügen [3]). Noch bezeichnender ist die Stellung, die Leo I.

[1]) Vézes a. a. O. S. 14: la mise en train d'une oeuvre qui se poursuivra par l'impulsion apostolique.

[2]) Klee: I. S. 238—240.

[3]) Ep. 29. — Vgl. andere päpstliche Kundgebungen von dieser Art bei Bellarmin de concil. 2, 3. und bei Hefele: Conciliengeschichte, I. S. 48.

einnimmt. Dem Papste, der auf einer ökumenischen Synode einen so schönen Triumph feierte, lag es freilich nahe, diesen Concilien Inspiration zuzuschreiben [1]). Wenn aber dasselbe Concil in seinem 28ten Kanon einen der Hegemonie Roms nachtheiligen Beschluß faßt, so nimmt dafür Leo auch das Privilegium der Inspiration für sich allein schon in Anspruch [2]) und erachtet sich auch durch ökumenische Beschlüsse noch keineswegs für absolut gebunden [3]). Davon lassen dann auch Nachfolger, wie Gregor I. [4]), nichts ab, freilich ohne alsbald bei jedermann Glauben zu finden. Merkwürdiger Weise war es gerade der fränkische Klerus, der zuerst die episkopalen Grundsätze deutlich predigte und die spätere gallicanische Praxis anbahnte. Hinkmar von Rheims um die Mitte des neunten Jahrhunderts und Arnulf von Orleans gegen Ende des zehnten gaben den Päpsten zu verstehen, daß curialistische Decretalien gegenüber den Concilienbeschlüssen völlig bedeutungslos seien [5]). War dies freilich oft mehr Theorie als Praxis, und wurden die Kirchenversammlungen im Abendlande auch großentheils fortwährend unter dem vorwiegenden Einflusse der Päpste gehalten [6]), so kündigt sich doch in solchen Erscheinungen schon frühe ein nicht auszugleichender Widerspruch an, der in das Traditionsprincip dadurch eindrang, daß Concilien und Papstthum in gleicher Weise Organe der Tradition sein sollten. Die unüberwindlichsten Schwierigkeiten wurden nun aber geschaffen, indem bald Concilien die päpstliche, bald Päpste die synodale Suprematie in abstracto anerkannten, bis in concreto der schreiende Widerspruch zwischen beiden Organen bald wieder nur um so greller hervortrat und zu einem förmlichen Krieg zwischen Curie und Synode Veranlassung gab.

2) Besonders gehört es zur welthistorischen Bedeutung der großen Concilien des XV. Jahrhunderts, daß sie diesen unvereinbaren Widerspruch den Völkern zum klaren Bewußtsein brachten. Es hat sich deßhalb, gegen die Unfehlbarkeit des Papstes redend, schon Wessel auf die Thatsache berufen können, daß auf dem Concil zu Constanz die Gläubigen abgewichen seien von der Meinung des Papstes Johann XXIII. und den Sätzen Gerson's zugefallen [7]). Andererseits hatte Martin V. die Beschlüsse des Concils nur soweit sie die materiae fidei betreffen und conciliariter decretirt wurden, approbirt; so daß die Beschlüsse der vierten und fünften Session, als die materiae fidei nicht betreffend und tumul-

[1]) Ep. 114, 2. 145, 1.

[2]) Ep. 16. Serm. 25.

[3]) Ep. 119, 5.

[4]) Opp. ed. Maur. II. S. 683.

[5]) Wessenberg, a. a. O. I. S. 283. 284.

[6]) Wessenberg, a. a. O. S. 285.

[7]) Ullmann: Reformatoren, II. S. 556.

tualiter abgefaßt, ausgeschlossen sind [1]). Während der basler Synode aber wurde der römische Stuhl selbst irre an dem, die feindseligsten Gegensätze in sich hineinzwängenden Traditionsprincipe. Eugen IV. erklärte 1433 das Concil für aufgehoben, seine Beschlüsse für ungültig. Darauf bestätigten die Väter von Basel einfach denjenigen constanzer Beschluß, demzufolge ein allgemeines Concil über dem Papste steht. Und gerade in diesem Momente (1434) widerrief der Papst in einer Bulle die Auflösung und sprach sich ganz als gelehriger Schüler des Episkopalsystems aus, erkannte das basler Concil pure, simpliciter et cum omni devotione et favore an, cassirte, revocirte und annullirte quidquid per nos aut nostro nomine in praejudicium aut derogationem praedicti sacri concilii basileensis seu contra ejus autoritatem factum et attentatum seu assertum est [2]). Daß dieser Widerruf an die Bedingung geknüpft gewesen sei, daß die Basler ihre Beschlüsse gegen den Papst widerrufen sollten — so gibt Hefele vor [3]) — steht nirgends in der Bulle. Wenn aber Eugen sich dann später allerdings wieder eines Bessern besann und 1439 die Beschlüsse des Concils, insonderheit den die Superiorität der Concilien betreffenden, annullirte, so konnte er, durch seinen eigenen Fehltritt auf Vermittlungen hingewiesen, dies doch nur bedingungsweise thun. So werden die basler Sätze verdammt juxta pravum ipsorum Basileensium intellectum, quem facta demonstrant, veluti sacrosanctae scripturae et sanctorum patrum et ipsius constantiensis concilii sensui contrarium; sonst aber die Basler Synode selbst anerkannt [4]). Ebenso wenig ist die basler Synode vom fünften Lateranconcil direct verdammt worden. Denn Leo X. erklärte auf demselben blos das Axiom von der Superiorität der Concilien für unverbindlich, ohne die Autorität des basler Concils selbst in Abgang zu decretiren [5]). Es konnte aber von päpstlicher Seite aus nicht offener verfahren werden, weil über der Unklarheit, die in den ersten Zeiten der großen Concilien des XV. Jahrhunderts hinsichtlich der Grenzbestimmungen synodaler und päpstlicher Autorität herrschte, die letztere sich compromittirt hatte. Klar ist nur dies, daß die Päpste entschieden verworfen haben die Resultate der vierten und fünften Session zu Constanz, der zweiten, achtzehnten und einunddreißigsten zu Basel, wornach das ökumenische Concil den Papst möglicher Weise absetzen könnte. Ja selbst hier muß noch eine Restriction angebracht werden, wofern man den Ast, darauf

---

[1]) Hefele: a. a. O. I. S. 45.

[2]) Harduin: VIII. S. 1173.

[3]) A. a. O. S. 55.

[4]) Vgl. auch das von Hefele a. a. O. I. S. 56. citirte Schreiben Eugen's IV. von 1446.

[5]) So auch Hefele a. a. O. S. 56. 57.

man festsitzt, nicht abhauen will. Thatsache ist ja, daß zu Constanz Johann XXIII. ab- und Martin V. eingesetzt wurde. Bellarmin, Raynald und die anderen Curialisten können daher nicht umhin, für jenen gänzlich abnormen Ausnahmsfall einzuräumen, was im Allgemeinen so sehr verabscheut wird; und so legt man sich denn das betreffende Decret von Constanz auch heute noch dahin zurecht, daß man seine Gültigkeit in specie auf den damals vorliegenden Fall beschränkt, die päpstliche Verwerfung aber auf die Verallgemeinerung desselben bezieht [1]).

3) Wie verhielt sich nun in dieser Angelegenheit die tridentiner Synode? Worauf es uns hier ankommt, ist dies: sie beeilte sich, in ähnlicher Weise, wie früher Eugen das Curialsystem den Concilien preisgegeben hatte, nun auch ihrerseits den Episkopalismus zu Gunsten der Curie zu prostituiren. Zwar schien anfangs die Constellation eine für die Synodalautorität viel günstigere zu sein. Trotz aller Unterwürfigkeit gegenüber dem päpstlichen Stuhle war doch auch dieses Concil vom Episkopalgeiste beherrscht und hätte, wofern es curialistischen Principien mit vollem Bewußtsein hätte folgen wollen, füglich sein ganzes, so mühsam und behutsam geführtes Werk um so mehr unterlassen dürfen, als ein solches opus supererogationis hier nicht einmal verdienstlich gewesen wäre. Man erinnere sich nur, wie noch vor der Eröffnung selbst, am 12. Decbr. 1545 zwölf Bischöfe sich daran machen wollten, die Vollmachten der päpstlichen Legaten zu untersuchen, und wie diese nur mit Mühe ausweichen konnten. Man erinnere sich an die langen Verhandlungen über die Nonresidenz der Bischöfe, in denen alles eingerissene Uebel stets auf Rechnung der überwuchernden Gewalt des Papstes gesetzt wurde; man denke an die ganz auf die Freiheit der bischöflichen Jurisdiction abzielenden Reformdecrete der dreizehnten Session. Sarpi [2]) darf schon von den ersten Zeiten der Synode mit Recht sagen: „die Bischöfe hatten keine geringere Absicht, als ihre von der römischen Curie ihnen entzogene Autorität auf was immer für eine Weise jetzt wieder an sich zu bringen. — Die Präsidenten dagegen — fährt er, den Wendepunct der Dinge berührend, fort — hatten im Sinne, ihnen so wenig als möglich einzuräumen"; und schließlich hatten „die Römlinge weit das Uebergewicht auf der Synode." Denn es waren allzu abschreckend in Basel die kirchenzerstörenden Consequenzen des reinen Episkopalismus zu Tage getreten, als daß es zu Trident den Legaten nicht hätte gelingen sollen, einen ähnlichen Geist durch Einschüchterungen aller Art zu bannen. Durch Sarpi's Buch ist es ja weltkundig geworden, welche diplomatische Künste von den Legaten aufgewendet wurden, um aus dem Gewirre der sich kreuzenden Interessen

---

[1]) So Dür: Nicolaus von Cusa, I. S. 50.

[2]) IV, 8.

immer ein dem päpstlichen Vortheile dienendes Resultat hervorzuarbeiten. Wo man aber der Hartnäckigkeit der Bischöfe einmal ein wirkliches Zugeständniß machen mußte, that man es immer mit der Clausel, es seien dabei die Bischöfe als Delegaten des römischen Stuhls zu betrachten, d. h. man erkaufte sich die Erlaubniß zu dreister Verleugnung des episkopalistischen Princips durch einige Concessionen, die man der episkopalistischen Praxis machen mußte[1]). Wo es so mit der Ehrlichkeit und Consequenz auf beiden Seiten stand, konnte freilich das große Wunder geschehen, welches der Bischof von Wermeland nicht genug zu preisen wußte, daß nemlich wie im Alterthume, so auch jetzt zu Trident das Concilium anfangs ein Tummelplatz aller Arten von Streitigkeiten war, zuletzt aber durch Eingreifen des heiligen Geistes plötzlich zu einheitlichem Entschlusse geführt wurde. Er meinte aber damit jenen heiligen Geist, der, dem Bemerken des Bischofs Dudithius zufolge, allwöchentlich von Rom aus im Felleisen nach Trident geschickt wurde. — Dies änderte sich auch nicht wesentlich, als in der letzten Periode des Concils der Erzbischof von Granada die Grundsätze des Episkopalismus mit großer Energie und Consequenz entwickelte, und dann der Einfluß des Cardinals von Lothringen immer bedeutender hervortrat. So sehr dieser letztere an der Spitze aller französischen Bischöfe die constanzer und basler Tradition durchaus geltend machte gegen die von Ferrara und Florenz[2]), so blieb doch der Gang des ganzen Concils vorwiegend auf der letzteren Fährte; die Rede des Jesuitengenerals Lainez vom 20. October 1562, worin alle der Kirche gegebenen Verheißungen zu Gunsten des Papstes und seiner unbeschränkten Autorität gedeutet wurden, schlug trotz all der vielen gereizten Worte, die man dagegen aufbot, durch; die Franzosen selbst gaben ihren Widerstand auf; und indem die Synode schließlich nicht blos die Fortsetzung ihrer unvollendeten Arbeiten dem Papste überließ, sondern auch bei demselben um Bestätigung aller ihrer Beschlüsse nachsuchte, verleugnete sie bekanntlich ihre episkopalen Grundsätze gerade ebenso, wie früher Martin V. und Eugen IV. ihre pontificalen, als sie die Beschlüsse von Constanz und Basel acceptirten. Die beiden Organe der Tradition hatten alles gethan, um sich wechselweise um allen Credit zu bringen. Nur konnte seither kein ökumenisches Concil mehr sich eines Besseren besinnen, während die Päpste schnell sich erholten von ihrem strauchelnden Gange und sichere Schritte zu thun wußten. Schon während des tridentiner Concils kam Paul IV. zu der richtigen Erkenntniß, daß ein Papst eines Concils gar nicht bedürfe, und kritisirte scharf den Gedanken seiner Vorgänger, sechszig unbekannte Bischöfe und vierzig obscure Doctoren mit einander in's

---

[1]) Sarpi, VI, 4.

[2]) Pallavicini: 19, 13, 6. 7.

Gebirge zu schicken und von ihren Einfällen dann das Heil der Kirche zu erwarten. Wenn aber doch einmal Synoden sein sollten, so schien es ihm besser aus Gründen der Politik und der Sparsamkeit, die Komödie in Rom selbst zu spielen. Bitterer kann man nicht urtheilen über ein Werkzeug, das man um so mehr verachtet, je bessere Dienste es thut; aber auch nicht gerechter über eine Synode, die, mit den Ansprüchen eines Inspirationssubjectes auftretend, dennoch von dem General der Jesuiten sich sagen läßt, daß, wenn jeder einzelne Bischof zugestandenermaaßen irren kann, dasselbe auch möglich sein werde, wofern sie alle zusammenkommen und abstimmen: ein Satz, der ebenso unumstößlich richtig ist, als er das ganze Fundament des Conciliensglaubens untergräbt. — Hiermit dürfte nun aber unser §. als hinreichend erläutert und bewiesen zu erachten sein.

§. 33.

Aus solch schwieriger Lage kann dem Traditionssysteme nur ein consequenter Curialismus aufhelfen, wie denn auch factisch diesem gegenüber das Synodalsystem sich als Chimäre erwiesen und im Papste einen Universalerben seiner alten Ehre und Macht gefunden hat.

1) Im Interesse unserer folgenden Darstellung der inneren Bildung des Traditionsdogmas müssen wir die vielversuchte Frage, die der §. berührt, in Kürze zur bestimmten Entscheidung bringen. Einer eindringenderen Beobachtung kann es nicht entgehen, daß Episkopalismus und Curialismus nicht coordinirt neben einander stehen, sondern vielmehr der erstere einer überwundenen Entwicklungsphase angehört, während im letztern allein das ganze System der Tradition gipfelt. Der Episkopalismus, so ehrenwerth seine Vertreter im Einzelnen sein mögen, ist doch nichts, als eine große kirchliche Utopie, eine achtbare Theorie klerikaler Girondins, über deren Unfruchtbarkeit die Geschichte gerichtet hat. In dem haltungslosen Experimentiren und tragischen Geschicke des Erzbischofs Antonius de Dominis findet die innere Unmöglichkeit des ganzen Standpunctes vielleicht ihre verständlichste Illustration. Dagegen verdankt es die katholische Dogmatik den Jesuiten, von Bellarmin an bis zu Perrone, daß sie von jener bedenklichen Halbheit, die sie am wenigsten verträgt, frei geworden ist. So haben neuerdings die Professoren der theologischen Facultät zu München gegen Hilgers dargethan, daß die nachtridentinischen Entscheidungen der Päpste „völlig bindend" seien [1]; und auch Möhler hat in der fünften Ausgabe seiner Symbolik eine derartige Schwenkung gemacht. Selbst Köllner vermag

[1]) Archiv für theologische Literatur, 1843. Hft I. S. 20.

es nicht, dem Synodalsysteme, das ihm so sehr imponirt, aufzuhelfen. Die Gründe hierfür sind leicht einzusehen. Denn daß überhaupt nur ökumenischen Concilien eine solche Autorität zuerkannt werden kann, gibt im Grunde auch Perrone zu, wiewohl er, indem er zwischen der Autorität allgemeiner und particularer Synoden nur einen graduellen Unterschied macht, schlau genug auf die Incommensurabilität des ganzen Princips hinwinkt [1]). „Um aber ökumenisch zu sein — beginnt nun Köllner [2]) — müssen gar viele Bedingungen erfüllt werden; es muß eine wahre Repräsentation der ganzen Kirche, und das heißt ja nur aller einzelnen Kirchen insgesammt, stattfinden, es muß volle Freiheit für die Erklärung der Einzelnen gegeben sein, und die Gesammtheit darf wiederum nur die Tradition der ganzen Kirche aussprechen." „Denn die Kirche selbst, d. h. die Gesammtheit der Gläubigen, ist die allgemeinste Kirchenversammlung, in leiblicher vollkommenster Erscheinung, Darstellung und Repräsentation. Und eben darum hat ein Concilium oecumenicum, ganz consequent nach dem Geiste und dem Centro der Idee des Katholicismus, seinen letzten Prüfstein und seine Bestätigung darin, daß es auch von der ganzen Kirche oder der Gesammtheit der Gläubigen angenommen wird." — Aber gerade weil sie merkten, daß sie mit solchen Grundsätzen einer kirchlichen Demokratie in die Hände arbeiteten und mit der Autorität der Curie auch ihr eigenes Ansehen in Frage stellten, haben die Führer der basler Opposition sich bei Zeiten und so reuevoll nach dem wahren Centrum des Katholicismus hin bekehrt. Ueberdies leidet jene Köllner'sche Formel an einem Widerspruche mit den geschichtlichen Daten, darauf sie sich beruft, wie er greller nicht vorhanden sein könnte. Man beachte, daß zu jenen alle einzelnen Kirchen vertretenden Synoden z. B. die achte vom Jahre 869 gehört, welche mit 12 Bischöfen eröffnet wurde und die Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem durch drei verkleidete Muhamedaner unter sich vertreten sah. Wer aber an die sämmtlichen anderen Concilien etwa den Maaßstab eines Opsträt und anderer synodaler Idealisten anlegen wollte, wornach die versammelten Väter urkundlich beweisen müßten, daß alle Provinzen der allgemeinen Kirche durch sie vertreten sind, der müßte schlechterdings allen bisher dagewesenen ökumenischen Synoden die Legitimität streitig machen. Was dann erst die Freiheit dieser Concilien anbelangt, auf ein wie geringes Minimum schwindet dieses Postulat der Theorie in der Wirklichkeit herab, wenn zu diesen freien Concilien z. B. auch das dritte ökumenische vom Jahr 431 gehört, dem der heilige Cyrill mit einer handfesten Leibwache von Mönchen, Schiffern, Krankenwärtern

[1]) IX. S. 287.

[2]) A. a. O. II. S. XXXVII.

und Todtengräbern präsidirte! — Dies zur Ergänzung Muratori's, der als auf „pseudoconcilia", die nicht frei waren, sondern durch Parteigeist corrumpirt, nur auf das latrocinium ephesinum, die Synoden von Mailand, Ariminum und ähnliche herabsieht [1]). Eine Uebertreibung des wirklichen Episkopalismus liegt aber namentlich noch in der Behauptung, daß in der Annahme durch die Gesammtheit aller Gläubigen erst das wahre Siegel für die Katholicität eines Concils bestehe. — Es ist das hin und wieder in der katholischen Kirche selbst geglaubt worden, wie von Gerson, Picus von Mirandola, Launoy, Bossuet, Opsträt; neuerdings aber besonders protestantischer Seits von Marheineke und Köllner. Bedenkt man, daß der Episkopat in keinem Falle eine gleichmäßige Vertretung der Kirche darstellt, daß heutzutage in Italien sogar mehr Bischöfe sind, als Decane in Deutschland, so scheint allerdings eine derartige Auskunft allein noch übrig zu sein. Aber es ist nur die völlige Unmöglichkeit des Repräsentativsystems, die sich in dieser äußersten Consequenz wieder offenbart. Auch Köllner weiß selbst am besten, daß sein Satz einen Widerspruch in sich schließt. „Man kann sagen, daß der consensus omnium fidelium alles und nichts gelte; alles, weil die Concilien selbst sich darauf stützen und berufen, in der Voraussetzung desselben entscheiden und nur daher ihre Geltung haben; nichts, weil ohne ein Concil der consensus omnium unsicher, unerkennbar bleibt und nicht ein concilium oecumenicum ihn festsetzt" [2]). Wenn er nun dennoch die Schwierigkeit so hebt, daß die letzte Instanz immer die Gesammtheit aller Gläubigen sein solle, so frägt es sich allerdings jetzt nur noch, „ob bei den einzelnen ökumenischen Concilien wirklich der consensus omnium repräsentirt und ausgesprochen, und ob dies überhaupt nach menschlichen Verhältnissen möglich sei" [3]). Aber das wird sich eben ewig fragen; und während der Episkopalismus den gordischen Knoten, der sich hier geschürzt hat, immer noch zu lösen trachtet, hat ihn der Papst mit dem geistlichen Schwerdt längst zerhauen. Was ferner die von Köllner beigebrachten Stellen aus Veronius [4]) und Bellarmin [5]) betrifft, so ist das tum pastorum, tum fidelium des einen, das tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum des andern offenbar so zu verstehen, daß beide Ausdrücke der Sache nach coincidiren, indem die Bischöfe und die von ihnen geweihten Glieder des Lehramtes die einzigen interpretes Dei [6]) sind, fähig, den

[1]) De ingen. moder. 1, 14.
[2]) A. a. O. S. XXXVIII. XXXIX.
[3]) S. XXXIX.
[4]) Regula fidei, 1, 1. Köllner, S. XXXVIII.
[5]) Eccles. milit. 14. Köllner, S. 422.
[6]) Cat. Rom. 2, 7, 2.

Gemeindeglauben auszusprechen. Jede andere Auslegung würde auf einen kirchlichen Radicalismus führen, der wenigstens mit dem katholischen Systeme im unversöhnten Widerspruche steht. Die ganze Ansicht aber ruht auf einer derartigen idealistischen Construction, wie sie Marheineke vom Katholicismus gegeben hat. Wäre diese richtig, so müßte freilich der Papst vom Concil, und das Concil von der Gesammtheit der Gemeinden abhängen. Marheineke selbst gesteht aber, daß dieser Punct von den katholischen Dogmatikern „mit bewunderungswürdiger Leichtigkeit und der kühnsten Zuversicht genommen ist" [1]), d. h. sie sind weit entfernt, nur daran zu denken. Das ökumenische Concil ist in Wirklichkeit nichts von der Kirche Verschiedenes, sondern blos das sichtbare Organ derselben, sofern sie unfehlbares Lehrsubject ist [2]); von einer nachträglichen Bestätigung kann daher auch die Rede nicht sein.

2) Gehen wir nun aber auf den episkopalistischen Gedanken näher ein, so erweckt es von vornenherein kein sonderliches Vertrauen, wenn sich gleich über die Zahl der für uns in Betracht kommenden Concilien keine vollständige Uebereinstimmung herstellen läßt. Ein gelehrter Vertreter des Episkopalsystems, von Droste-Hülshoff [3]), geht am weitesten, wenn er die ökumenischen Concilien von 325, 381, 431, 451, 553, 680, 787, 869, dann die Lateransynoden von 1123, 1139, 1179, 1215 und 1512—17, ferner die lyoner Concilien von 1245 und 1274, das vienner von 1311, das pisaner von 1409, das constanzer von 1414—17, das basler von 1431—49, das florentiner von 1439 und das tridentiner von 1545—63, also zusammen 21 Concilien aufzählt [4]). Dagegen ist aber zu erinnern: erstens, daß diese Zählung keineswegs allgemein geworden ist, und zweitens, daß die Concilien selbst, nach ihren Kundgebungen zu schließen, nicht gemeint sind, sich so friedlich an einander anzureihen. Die erstere Instanz bezieht sich besonders auf die Concilien von Vienne, Pisa, Constanz, Basel, Rom (fünfte Lateransynode) und Trident. Das zuvörderst genannte wird nur von wenigen bestritten [5]), das zweite gilt bei Bellarmin [6]) als nec manifeste probatum, nec manifeste reprobatum, wird übrigens von der französischen Kirche adoptirt, von der italienischen verworfen. Die constanzer und basler Synoden erscheinen bei

---

[1]) System, II. S. 39.

[2]) Marheineke, S. 293.

[3]) Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts, II, 1. 1835. S. 303—310.

[4]) So auch Walter: Kirchenrecht, Aufl. 9. S. 124. Richter: Kirchenrecht, S. 152. 153. hat nur 20.

[5]) Damberger: Geschichte des Mittelalters, XIII. S. 177 ff.

[6]) De concil. 1, 8. So z. B. auch noch Dür: Nicolaus von Cusa, I. S. 44.

Bellarmin als partim confirmata, partim reprobata [1]); wie ja auch die römische Curie die Decrete derselben nur bedingt bestätigt hat, und zwar mit so unverhohlener Abneigung besonders gegen das basler Concil, daß, während die Franzosen wenigstens an den 25 ersten Sessionen dieses Conciliums festhielten, die consequenten Italiener dasselbe für geradezu schismatisch erklären konnten [2]); wogegen dann die Franzosen ihrer Seits das florentinische Gegenconcil von 1439 nicht anerkannten. Von der fünften Lateransynode gibt Bellarmin selbst zu, daß über ihren ökumenischen Charakter Uneinigkeit herrsche usque ad hanc diem etiam inter Catholicos [3]). Das tridentiner Concil aber hat für Spanien, Neapel und die Niederlande von Philipp II. nur eine derartige Bestätigung gefunden, daß dagegen die königlichen Rechte und staatlichen Gesetze gewahrt wurden; wenn es aber in Frankreich, Deutschland, Ungarn mit dem ganzen kanonischen Rechte in subsidium angenommen wurde, so war dies nur eine stillschweigende Gewährlassung, an deren Stelle jeden Tag auch wieder eine laute Verwerfung treten kann, wie denn die decreta de reformatione in Frankreich immer zurückgewiesen wurden [4]). Was an dieser unbestimmten und bedingten Geltung der Beschlüsse die neuesten Concordate etwa geändert haben, kann nur die Praxis entscheiden, da zwar hier und da von kanonischen Gesetzen der Kirche im Allgemeinen, aber nicht von tridentinischen Beschlüssen insbesondere darin geredet wird. — Die zweite unserer obigen Exceptionen anlangend ist bekannt, daß im XV. Jahrhundert ganz dasselbe synodale Schisma Statt hatte, das im vorhergehenden als papales so großes Aergerniß erregte. Wie Avignon zu Rom, so verhalten sich nun Constanz und Basel zu Ferrara und Florenz. Diese Concilien können daher nicht in eine gleichnamige Reihe gebracht werden. Es ist ferner bekannt, daß die Synoden von Constanz und Basel zwar sich ausdrücklich auf einander beziehen und angesehen werden können, wie eine moralische Person; dagegen aber die von Trident allen Anschluß an die so eröffnete Reihe sorgfältig vermied, indem sie sich gleich zu Anfang von dem, von den Vätern zu Constanz und Basel geführten Titel sacrosancta et generalis synodus, praesidentibus legatis apostolicis das weitere Epitheton universalem ecclesiam repraesentans abziehen ließ, weil die päpstlichen Legaten versicherten, die Synoden von Constanz und Basel hätten damit nur ein Wortgepränge beabsichtigt, um dahinter ihren Mangel an gesetzlicher Machtvollkommen-

[1]) Nemlich vom constanzer Concil blos der Inhalt der vierten und fünften Session de concil. 1, 7, 7.; das basler Concil fast so gut, als ganz de concil. 1, 7, 8.

[2]) Vgl. Walter, S. 277.

[3]) De conc. 2, 13.

[4]) Köllner, S. 121—129.

heit zu verbergen [1]). Wurden so die Concilien von Constanz und Basel eigentlich desavouirt, so stützte man sich dagegen zu Trident zumeist auf das florentiner Concil, von dessen Mitgliedern aus schon zu Ferrara der Bann auf die basler Väter geschleudert worden war. Ueberhaupt erweist sich in der Reihe der Concilien dieses basler immer als ebenso rebellisch gegen die Theorie, wie etwa in der Reihe der Päpste Honorius I. ein unerträgliches Kreuz auf das Infallibilitätsdogma geladen hat; dasselbe ist daher auf Bellarmin's Rath in der römischen Conciliensammlung im Jahr 1609 ausgestrichen worden. Auch wurde vom fünften Lateranconcil 1512 die pragmatische Sanction von 1439 verworfen, der zufolge die Franzosen die Beschlüsse von Basel und Constanz angenommen hatten. Aber jenes Lateranconcil selbst wird wieder wegen der geringen Anzahl seiner Mitglieder von manchen aus der Zahl der ökumenischen Concilien gestrichen. Ja es muß sogar, wie auch das florentiner von 1439, nach episkopalen Grundsätzen verworfen werden, weil von beiden Synoden der höchste Kanon des Episkopalismus, der von der Superiorität der Concilien, geradezu geleugnet wurde [2]).

3) Das synodale Kirchenrecht des Episkopalismus ist die incommensurabelste und trostloseste aller Theorien. Am allerwenigsten aber ist es zu handhaben als ein concretes Substrat des Traditionsgedankens. Wofern es ein solches sein will, ist schließlich gegen die Concilien zu erinnern, was auch gegen das Princip der Tradition überhaupt eingewendet werden kann: es fragt sich auch hier sehr, ob an die Stelle des dunkel sein sollenden Schriftbuchstabens eine allgemein verständliche und unmißverstehbare Norm gesetzt ist. Ob unter denen, die überhaupt denken, zwei sind, die beim Bekennen derselben altökumenischen, trinitarischen und christologischen Formeln ganz dasselbe denken, steht dahin. Thatsache aber ist, daß die Väter, die in Trident den katholischen Glauben definirten, ungemein Verschiedenes dachten, indem sie zu dem von dem Legaten endlich eruirten gemeinsamen Ausdrucke ihr placet sprachen; so daß nicht blos nach dem Concil über den Sinn und die Deutung desselben auf's Neue Streit entstand, sondern auch — was doch gewiß skandalöser Natur ist — während seiner Dauer die erleuchtetsten Väter sich heftig zankten über den Sinn eines von ihnen selbst gefaßten Beschlusses. Ueber die Frage, ob der Mensch eine Gewißheit haben könne von seinem Glaubensstande, oder nicht, wurde ein Beschluß gefaßt, der einen literarischen Streit zwischen den beiden Dominicanern Dominicus von Soto und Catharinus zur Folge hatte. Jeder behauptete hier das Gegentheil vom andern und gab seine Meinung als den wahren Sinn der Synode

---

[1]) Sarpi, II, 6.

[2]) Hefele: Conciliengeschichte, I. S. 45. 46.

aus. Niemand schien nun diesen Streit besser beilegen zu können, als die geisterleuchtete Synode, auf die man sich beiderseitig berief. Aber alsbald zerfielen nun auch fast sämmtliche Mitglieder derselben in zwei Parteien; ja die Legaten des Papstes entzweiten sich über den schon gefaßten Beschluß. Etliche der ehrlichsten Synodalmitglieder blieben neutral und bekannten, das Ganze nie recht begriffen zu haben [1]). Und solchen Autoren gegenüber beschuldigt Bellarmin die heilige Schrift, sie lasse verschiedene Deutung zu und könne selbst nicht sagen, welche die richtige sei! Nicht weniger bezeichnend ist auch dieses. Catharinus war der Meinung, die Sacramente müßten wirken, auch wo die intentio mentis auf Seite des Priesters mangle. Mit Verwerfung seines Votums beschloß die Synode 1547 die Nothwendigkeit jener Intention. Nichtsdestoweniger veröffentlichte Catharinus 1548 eine Druckschrift, worin er bewies, die Synode habe damit eigentlich seine Ansicht bestätigen wollen und auch in der That bestätigt [2]). Kam es doch über Taufe und Firmung zu Trident zu keinem Decrete, sondern blos zu einigen Anathematismen, weil die Väter soweit auseinander gingen, daß der Bischof von Albenga eine förmliche Secession der unterlegenen Partei befürchten mußte!

4) Seit den Tagen des Tridentinums war daher der Episkopalismus in den Augen der praktischen und consequenten Vertreter des Traditionsprincips, insonderheit in den Augen der Päpste als Chimäre offenbar geworden. In der That hieß es blos den noch unentwickelteren Ansichten der Zeit und insbesondere den Ansprüchen des französischen Klerus Rechnung tragen, wenn Paul's IV. Nachfolger wieder zu einem Concilium ihre Zuflucht nahmen und für die Auslegung seiner Decrete Congregationen niedersetzten, als bildeten jene einen abgeschlossenen, auch durch kein päpstliches Decretale zu vermehrenden Kanon. Ueberhaupt ist es durchaus keine Instanz gegen die Möglichkeit einer curialistischen Umdeutung des Traditionsdogmas, daß die Normen des heutigen Katholicismus zunächst von einem Concil ausgingen. Denn der ganze Ertrag dieser, von den päpstlichen Legaten am Gängelbande geführten Synode fiel dem Curialsysteme zu, indem die Form der Synodalbeschlüsse, in der hier die päpstlichen Gedanken erschienen, eine Art von Berechtigung bot, einerseits alle ferneren Ansprüche der Episkopalisten als bereits befriedigt abzuweisen, andererseits die Protestanten als hartnäckige, weder Papst noch Concilium scheuende Ketzer zu proscribiren. Jenen konnte man, wofern sie sich nicht bis zur Verwerfung des Tridentinums als einer Aftersynode ermannen wollten, hinfort den Proceß machen nach ihrem eigenen Rechte;

---

[1]) Sarpi, II, 2, 11.

[2]) Sarpi, II, 2, 12.

diesen aber, nachdem sie das so oft verlangte Concil nicht einmal besucht, bewies man, daß sie fortan keine Entschuldigung mehr hätten [1]). Dies die Ursachen, warum die Päpste jener Zeit, so sehr sie im Grunde Paul's IV. Ansichten theilen mochten, doch keinen Anstand nahmen, durch wiederholte Einberufungen des Concils den episkopalistischen Ideen noch einmal und zum letztenmale einen Triumph zu gönnen. Daß aber sonach das ganze Concil nur dem Papste durch Verdammung der Ketzer einen Dienst leisten sollte, war schon deutlich genug gewesen, seitdem man die dritte Session mit einer feierlichen Verlesung der altökumenischen Symbole hatte beginnen lassen. Vergeblich stellte alsbald der Bischof von Bitonte vor, es handle sich hier in Trident ganz und gar nicht um eine Erweiterung des alten Symbolstandes, um ein neues Anathema gegen die Lutheraner, sondern um eine Reformation der Kirche. Die päpstlichen Legaten wußten alsbald das Interesse auf die Schriften des eben verstorbenen und seines Gerichtes harrenden großen Ketzers Luther zu wenden, und so begann man denn in der vierten Session mit den Glaubensartikeln. Als aber auch hier der Franciscaner Lunel wieder einen Versuch machte, die Debatte von der Traditionsfrage ab auf die andere, die Unfehlbarkeit der Kirche betreffende, überzuleiten, wußten die Legaten dies alsbald zu verhindern, weil bei der Untersuchung über die Autorität der Kirche schlechterdings auch die über die Stellung des Papstes hätte zur Sprache kommen müssen. Dazu erhielten sie gleich nach der vierten Session ausdrückliche Weisung, eine Disputation über den letztgenannten Gegenstand unter keinem Vorwande zuzulassen. So erfreute denn Paul III. das Concil durch allgemein gehaltene Anerkennungen seiner Autorität, nannte es, ganz in der Nachfolge Leo's, in einem Schreiben an die Schweiz vom Jahre 1546 eine Versammlung, die doch mehr göttlich, als menschlich sei, suspendirte aber sein eigenes Urtheil in Glaubenssachen während des Concils nicht nur nicht, sondern setzte gleich nach Eröffnung desselben, ohne die Entscheidung der Väter zu erwarten, den Erzbischof von Köln wegen lutherischer Ketzerei ab. Mit der endlichen Confirmation der Decrete zögerte dann der Papst mehrere Wochen; ja es war nahe daran, daß einige Beschlüsse nur deßhalb verworfen worden wären, um der Welt die Superiorität des römischen Stuhls zu beweisen. Endlich am 26. Januar 1564 erfolgte die Bestätigung sämmtlicher Decrete auf den Rath des Cardinals Hugo Buoncampagno. Denn, sagte dieser, es können ja doch alle Decrete nur so viel bedeuten, als es demjenigen, der sie auszulegen hat, gefällt. Pius erklärte bei jener Gelegenheit geradezu, auch er werde die Beschlüsse be-

---

[1]) Vgl. des Jesuiten Biner Tractat: an protestantes justam excusationem habeant, cur in concilio tridentino non comparuerint eique obedire detrectarint. Thesaur. theolog. VII. S. 871—877.

folgen, obgleich er dazu nicht verbunden sei. Am selbigen Tage nahm er daher ihre Auslegung unter Schloß und Riegel; ja selbst die unter Sixtus V. 1588 zu diesem Zwecke niedergesetzte Commission hat nur zu entscheiden über Fragen, die die Reformation, Disciplin, Jurisdiction betreffen; in dogmatischen Dingen aber hat sich der Papst auch gegenüber dieser Commission vollkommene Selbstständigkeit vorbehalten. Wie man daher auch die Synode taxiren mag, jedenfalls ist der Papst als ihr lachender Universalerbe zu betrachten. Ihm überließ die Synode gerade das Wichtigste, die Aufstellung eines Bekenntnisses, einer Lehrformel für die Diener der Kirche. So hat denn in der That auch erst die professio fidei tridentinae aus den fragmentarischen und geschraubten Sätzen der Synode ein bündiges Ganzes hergestellt, das freilich auch wieder — aus begreiflichen Gründen — mannigfacher Deutung fähig ist. Diese professio ist im Grunde das Hauptsymbol der katholischen Kirche und hat an praktischer Wirksamkeit die mit allen Mängeln ihrer schweren und jahrelangen Geburtsnöthen behafteten Kanones des Concils weit hinter sich gelassen. Selbst der catechismus romanus greift viel tiefer in das Leben der katholischen Kirche ein, als alle tridentiner Beschlüsse; und nur die professio liefert decidirte Erklärungen gerade über jene delicaten Puncte, die man in Trident niemals anzufassen wagte, über das Verhältniß des Papstes zur ganzen Kirche, zu den Concilien und den Bischöfen. Auch Köllner gibt daher zu, daß die kirchliche Praxis ganz für das Papalsystem zeugt, und die Ausführung episkopalistischer Gedanken so gut als unmöglich geworden ist. „Die Bischöfe haben nicht nur öfter der Verdammung derer ruhig zugesehen, welche das Episkopalsystem vertheidigten, sondern sie haben auch die Bullen angenommen, durch welche sie der Papst verdammte“ [1]). Die Päpste aber haben seit dem tridentiner Concilium öfters, am auffallendsten in dem jansenistischen Streite, ihre Macht, selbstständige Entscheidungen über Lehrstreitigkeiten zu geben, thatsächlich bewiesen.

5) Dagegen wird nun freilich eingewendet werden, daß unter diesen Voraussetzungen die ökumenischen Concilien ganz überflüssig wären [2]), und ebenso überflüssig — so muß man weiter schließen — wäre dann auch der consensus patrum, die Stimmen der Kanonisten und Scholastiker und alle andern Traditionsfactoren. Sollen wir hierauf im Namen des Curialismus antworten, so würde von vornenherein zuzugeben sein, daß der römische Stuhl als praecipuum traditionis organum [3]) allerdings ausreichende Autorität für die Definition des

---

[1]) A. a. O. S. 437.

[2]) Köllner a. a. O. XLIX.

[3]) Perrone, a. a. O. XI. S. 287.

Kirchenglaubens besitzt. — Die von dort ausgehenden Decrete sind genuina media propagationis dogmaticarum traditionum [1]). Die weitere Verständigung beruht aber ganz auf der beweisenden Kraft, die man in das von jeher, sowohl vom episkopalen als vom curialen Standpuncte aus, zu Tode gehetzte Gleichniß vom Lehrkörper und seinem Haupte setzt. Nicolaus von Cusa weiß dieses Bild für die basler Theorie zu benützen, wornach der Papst also selbst ein Glied des großen Leibes ist und blos die interlocutorischen Functionen versieht [2]). Bellarmin folgert aus demselben Verhältnisse das gerade Gegentheil: der Papst müsse vornehmer sein, als der ganze episkopale Lehrkörper, dem er als Haupt präsidirt. Eine Synode ohne Papst ist ecclesia acephala [3]). In der ganzen Streitfrage über die Superiorität des Papstes oder der Concilien ist man daher beiderseits darüber einig: außerordentliche Nothfälle ausgenommen, könne es nicht vorkommen, ut vel caput a corpore ecclesiae, vel ecclesia a capite suo visibili divulsa aliquando sint, atque sibi invicem opposita; alioquin ecclesia ipsa penitus dissolveretur atque interiret [4]). Beutet man nun aber das Gleichniß weiter aus, so trägt es offenbar dem Curialismus mehr ein, als dem entgegengesetzten Systeme. Gegen die Basler machte einst Turrecremata in Florenz geltend, das Haupt sei die nothwendige Bedingung für die Lebensäußerung der Glieder und besitze an sich schon mehr Werth, als der übrige Leib [5]). Viel eher kann man sagen, daß zu den Functionen des Hauptes die Kräfte des ganzen Leibes concurriren, auch wo es nicht offenbar zu Tage tritt, als daß man sich — was nach episkopalistischer Theorie vorkommen könnte — ein Haupt denkt, das zu den Resultaten des Organismus sich negirend verhält und zur Strafe dafür von dem Leibe abgesetzt und mit einem anderen vertauscht wird. Wie das Haupt allein zum Bewußtsein kommt über die Totalität der verschiedenen Functionen der Leibesglieder, so ist die Regel Perrone's, wornach die päpstliche Bestätigung das einzige Kriterium für die Gesundheit eines Concils ist [6]), auch einleuchtender, als der Köllner'sche Satz, daß der consensus omnium fidelium „überall erst eine Lehre katholisch und selbst ein Concil

---

[1]) A. a. O.

[2]) Dür: Nicolaus von Cusa, I. S. 115. 120.

[3]) Summum pontificem caput esse totius ecclesiae, ist das Capitel de concil. 2, 15 überschrieben, in dem Bellarmin die Episkopalisten zu widerlegen beginnt. Weiter bringt es auch der neueste Curialismus nicht.

[4]) Perrone, VIII. S. 433.

[5]) Harduin, IX. S. 1242.

[6]) A. a. O. S. 471.: consequitur, unicam rationem certo cognoscendi, utrum concilia oecumenica legitima fuerint, necne, esse confirmationem romani Pontificis.

erst zu einem rechtmäßigen Ausleger der tradirten Offenbarung macht" [1]). Es ist daher von Bedeutung, wenn curialistische Dogmatiker mitten in den Erörterungen über die Autorität der Concilien immer wieder an die Nothwendigkeit des concursus päpstlicher Besiegelung erinnern [2]); und nur wenn man in diesem päpstlichen Placet an sich schon die Anerkennung von Seiten der ganzen Kirche eingeschlossen sieht, kann man auch wieder die Köllner'sche Formel als katholisch gelten lassen [3]). Will man sich aber gar nicht entscheiden, so bleibt freilich noch der Weg offen, die ganze Alternative mit Dieringer für eine unlösbare [4]), oder mit Klee [5]) für eine sinnlose zu erklären. Wer aber nicht inmitten weitgehender Consequenzen abbiegen will, schließt hier so weiter: was nicht vom Papste bestätigt ist, das fällt der kirchlichen Kritik zur Beurtheilung anheim [6]) und so findet denn diese curialistische Kritik, daß die Concilien von Constanz und Basel gerade damals, als sie den Grundsatz der Superiorität der Synoden über den Papst verkündigten, nicht ökumenischen Charakters waren [7]); noch viel weniger natürlich die gallicanische Synode von 1682, von der die mit so vielem Pompe verkündigten und mit so wenig Standhaftigkeit festgehaltenen vier Sätze über gallicanische Kirchenfreiheit ausgingen [8]). Ferner stellt sich bei dieser Kritik heraus, daß Concilien auch ausarten können, und daß namentlich das basler Concil in dem Momente, als es den Papst Eugen IV. entsetzte, nicht weniger ein latrocinium zu nennen gewesen, als die Synode von Ephesus [9]).

6) Nach dieser Darlegung der curialistischen Taktik, sich mit der Concilienautorität abzufinden, dürfen wir wohl als genau entsprechend dem ganzen Zusammenhange des Systems die These Bellarmin's bezeichnen: concilia generalia utilia esse et suo quodam modo necessaria, non tamen absolute et simpliciter [10]). Hiernach wäre der Vorwurf, es würden die ökumenischen Concilien für rein überflüssig erklärt, insofern gerechtfertigt, als dieselben wenigstens nur zum äußeren

---

[1]) A. a. O. S. XLIX.

[2]) Vgl. Perrone, IX. S. 287.

[3]) Vgl. z. B. Hefele: Conciliengeschichte, I. S. 2, 3.

[4]) Dogmatik, S. 630.

[5]) Dogmatik, I. S. 209.

[6]) Perrone, VIII. S. 152: ad reliqua vero quod attinet, quae dogmata non attingunt, neque perhibentur a romano Pontifice probata, ad criticam devolvuntur, et nos pro opportunitate expendemus.

[7]) A. a. O. S. 439.

[8]) A. a. O. S. 447.

[9]) A. a. O. S. 225.

[10]) De concil. 1, 10.

Gepränge dienen und den imponirenden Charakter der Kirche vermehren sollen. Allerdings kann der Papst allein entscheiden und thut in der Regel so, ohne darum dem lebendigen organischen Zusammenhange mit der Kirche entnommen zu sein. Aber Höhenpuncte der ganzen Kirchengeschichte sind es, wenn er diesen unsichtbaren Zusammenhang mit der Kirche auch sichtbar macht, die Glieder des Leibes, an dem er das Haupt ist, in zweckmäßiger Auswahl zusammenruft, den Verkehr und die Herzenseinheit, darin er immer mit denselben steht, vor den Ohren aller, die es zu hören begehren, offenbar macht und dann feierlichst die Resultate verkündigt. Daher denn auch die Concilien in allen curialistischen Darstellungen den exceptionellen Charakter außerordentlicher Demonstrationen tragen. Hier ist der Punct, wo sich der volle Episkopalismus selbst gegen die Köllner'sche Darstellung schon deßhalb zu wehren hat, weil auch nach ihr nur in Zeiten, wo Ketzer und Schismatiker die volle Wahrheit trüben und gefährden, oder Zwiespalt im Innern und Zweifel entsteht über das Alterthum einer Lehre, der allgemeine Lehrkörper in pleno „in außerordentlicher Weise" zusammentritt [1]). Zwar hat diese Ansicht auch innerhalb des Episkopalismus an Peter D'Ailly [2]) und neuerdings an Schwarzel [3]) Vertheidiger gefunden. Aber auf diese Weise würden die Entscheidungen der Concilien blos gelegentlichen Ursprung haben und somit gerade dasjenige, was an der Entstehung der apostolischen Schriften mißlich schien und zu einem zweiten Principe der Lehre hintrieb, auch bei diesem letzteren nicht vermieden werden. Dagegen ist es ja bekannt genug, daß die über ihre Mission am besten instruirten Concilien von Constanz und Basel den Lehrkörper in pleno versammelt sehen wollten, nicht „in außerordentlicher Weise" bei eintretenden Fällen der Gefahr, sondern in ganz ordentlicher Weise alle zehn Jahre. — Diese Bestimmungen sind nun freilich auf dem Papiere stehen geblieben und mußten es. Wenn einst der ältere Episkopalismus dem Papste die Rolle eines überflüssigen Statisten damit erspart zu haben glaubte, daß er ihm einen nothwendigen Ehrenvorsitz auf den Synoden einräumte [4]), so gab nun der Curialismus dieses Ehrengeschenk dankbarst an die Geber zurück, indem er die Concilien zu einer Art Cultus machte. Sie gehören in der That nur zum Schmucke des Kirchenlebens, zur äußeren Selbstdarstellung des Katholicismus; und insofern eben auf diese letztere es sehr ankommt, sind sie keineswegs ganz zufällige, überschüssige Momente im Zusammenhange des Systems. Es imponire dem Volke mehr — sagt Melchior Canus — wenn der Papst an der

[1]) A. a. O. S. XXXVI. Marheineke: System, II. S. 295.

[2]) Von der Hardt: acta concil. Const. I, 8. S. 413.

[3]) Ueber die Nothwendigkeit der katholischen Kirchenversammlungen, 1808.

[4]) Vgl. Dür a. a. O. S. 121. 125.

Spitze eines Conciliums den Glauben verkündet [1]). Heutzutage aber macht man daraus kaum ein Hehl mehr, „man habe der allgemeinen Concilien nicht bedurft, um den Ausspruch des heiligen Geistes durch den Mund der Kirche zu vernehmen, der Papst wäre der Inhaber der Unfehlbarkeit und die hiezu versammelten Bischöfe nur Prunkwerk [2]).“ — Weil nun aber hiernach das Handeln der Concilien mehr symbolischer, als organisirender Natur ist [3]), kann man auch vom tridentiner Concil allein sagen, daß es ein Concil ganz nach der Methode des Curialismus war. Die Debatten und das ganze menschliche Getreibe der Parteien wurden verborgen gehalten in den vorbereitenden Congregationen. Die Sessionen aber bestanden in feierlichem Kirchgang, Messe, Predigt und öffentlicher Verlesung des Decrets, als eines vom Himmel gesprochenen Orakels, wozu die im Pontificalstaate versammelten Väte ihr placet sprachen. „Denn — sagten die Legaten — vor der Welt müßten sie wenigstens als ein Herz und eine Seele erscheinen [4]).“

7) Der Episkopalismus ist dem Gesagten zufolge eine Halbheit, die durchaus verschwinden mußte, seitdem dem Curialsysteme ein ganzer und wirklicher Gegner im Protestantismus erwachsen war. Der Protestantismus ist es, der dem Papstthume zur bewußten Erhebung über das Episkopalsystem verholfen hat. Gleich in der Bulle vom 15. Juni 1520 verwirft Leo X. Luther's Gesuch um ein allgemeines Concil und behauptet, daß ein Papst noch niemals geirrt habe in seinen Decreten. Schneller, als von den Führern der Reformation selbst, wurde die principielle Differenz von den Vertretern des Curialismus begriffen. Das sagte Clemens VII. dem Kaiser schon in Bologna 1530 voraus, daß die Protestanten, falls das allgemeine Concil nun zusammenkommen und ihre Meinungen verdammen würde, deßhalb noch lange nicht davon abstehen, sondern jetzt nur das Weitere einsehen würden, daß auch auf der Concilien Autorität nichts zu geben sei. So erwächst dem Protestantismus erst im curialistischen Katholicismus sein reiner Gegensatz; und sofern seit dem Erscheinen des Protestantismus die katholische Kirche vom Gegensatze leben muß, kann sie gar nicht anders, als den hierfür allein praktischen Standpunct des Curialismus einnehmen. Wollte die Traditionskirche überhaupt stehen bleiben, so konnte sie es nur als Papstthum. So ist denn dieses auch die charakteristische Form des Katholicismus seit dem Tridentinum mehr und mehr geworden. Blos die gallicanische Kirche im siècle de Louis XIV. scheint eine bemerkenswerthe Ausnahme zu bilden. Aber die Vertreter dieser Richtung brachten sich zuletzt eben durch ihre,

[1]) Loc. 5, 6. S. 333. 334.

[2]) Vgl. Overbeck, S. 451.

[3]) Brenner: generelle Dogmatik, S. 240.

[4]) Sarpi, II, 5.

trotz aller eifrigen Polemik wider die Reformation zuletzt offenbar werdende, Inclination nach der episkopalen, hochkirchlichen Seite des Protestantismus hin um den Credit, und die ganze Bewegung verlief sich zuletzt in halben oder ganzen Retractationen, soweit nicht politische Motive wieder einen bestimmenden Einfluß übten. Thatsache ist, daß das tridentiner Concilium das letzte war; schwerlich wird die Folgezeit noch ein neues sehen. Fiele also der Katholicismus mit dem Episkopalismus zusammen, so wäre geradezu zu sagen, daß seit dem Schlusse der tridentiner Synode eine allgemeine Stagnation eingetreten ist. Kaum wagt man es auch von Seiten des verschämten Episkopalismus, wie er heute noch in manchen kirchenrechtlichen und dogmatischen Werken auftritt, an eine Fortbildung des katholischen Dogmas durch irgend ein künftiges Concil zu denken. Höchstens wird noch die Rede vernommen, daß jener seit dem Tridentinum eingetretene Stillstand sich zunächst nur beziehe auf das Dogma, während die disciplinaren Fragen noch ganz zur Disposition der Synoden stünden. Aber ein schlechter Trost wird hiermit geboten, wenn doch zweifelsohne das Dogma es ist, worauf schon an sich alles ankommt, zumal aber im Katholicismus, wo Grenzen zwischen Dogma und Disciplin fast unmöglich können gezogen werden. Und wo ist der Gebrauch, den seit 1563 der Katholicismus von jener Licenz gemacht hat? Wohl aber hat der Papst Gebrauch von der Erbschaft gemacht, die ihm die Synode selbst vor ihrem Hinscheiden feierlichst vermachte; seither reicht daher schon eine päpstliche Verordnung hin, um jedweden Inhalt, mag er Disciplin, Kirchenrecht oder was immer betreffen, auf dogmatisches Gebiet zu ziehen, da eben die Macht, aus der sie solches thut, auf dem Dogma beruht. Mit aller Ruhe kann es daher der Papst mit anhören, wenn Marheineke im Namen des „ächten" Katholicismus frägt, wo die Kirche jemals dem Papste die Befugniß gegeben habe, Glaubensartikel aufzusetzen, ob die Kirche das überhaupt könne, ohne sich selbst aufzuheben u. dgl. [1]). Was sich selbst aufgehoben hat, das ist blos der synodale Episkopalismus; was sich hingegen im Papstthume selbst vollendet hat, das ist der concrete Katholicismus, der sich von keiner grauen Theorie auf einem untergeordneten Stadium seiner Entwicklung festhalten läßt. Bedarf die kirchliche Erinnerung, die man Tradition nennt, eines Organes, so kann dieses nur mit dem Stuhle Petri zusammenfallen.

§. 34.

Nachdem die päpstliche Theorie sich mit Hülfe des synodalen und idealistischen Traditionsbegriffs befestigt hatte, setzte sie an die Stelle desselben den einzig praktischen und realistischen, der

---

[1]) System, II. S. 25.

zunächst auf Coordination derjenigen Traditionen, die blos kirchlichen Ursprungs sind, mit den im eigentlichen Sinne apostolischen und göttlichen lautet.

1) Die in Rede stehende Metamorphose des Begriffs besteht einfach darin, daß man die Traditionshypothese ihrer vorigen historischen Gestalt, als einer illusorischen entkleidete. Sollte früher mit dem Traditionsartikel blos die Fähigkeit der Kirche bewiesen werden, den Glauben nach gewissen vorhandenen Normen zu bestimmen, so wird jetzt damit das Recht der Kirche zu solcherlei Bestimmungen, d. h. ihre eigene normirende Autorität dargethan. Einer der ersten, der ein klares Bewußtsein von diesem inneren Processe des katholischen Dogmas hatte, war wohl Leibnitz (§. 9, 3). Neuerdings ist die Thatsache als constatirt und anerkannt anzusehen, daß der frühere, auf historischen Unterlagen beruhende Traditionsbegriff umgestempelt worden ist in die Behauptung eines nothwendig fortbestehenden, vorzüglich an einem Individuum haftenden Orakels [1]). Von Bedeutung sind für diese Umdeutung alle jene, die Kirche neben Schrift und Tradition setzenden Dogmatiker (§. 8, 4); dann aber auch Kanonisten, wie besonders Riegger. Bei dem letztgenannten erscheint die Kirche als judex, zu dessen Competenz es gehört, libros legales probare, leges condere u. s. w. [2]). Diese Competenz ist ihr traditionsweise zugekommen. Tradition ist daher nicht sowohl ein Dogma der Kirche, als vielmehr das jus viva primum legislatoris ecclesiastici voce propositum, dein ad posteros derivatum, constanti ac perpetua observantia ad nostram usque memoriam propagatum [3]). Insofern diese Bestimmung noch immer die juristische Frage nach dem Curial- oder Synodalsysteme offen läßt, kann auch Marheineke sich damit einverstanden erklären [4]). „Diese Autorität, vom heiligen Geiste der Kirche selbst verliehen und gleichsam übergeben, kann man die erste, wichtigste, ja die einzige Tradition nennen, denn unter ihr sind alle übrigen schon enthalten, ja es gibt genau genommen weiter keine Traditionen, als die aus jener einen geflossen sind" [5]). Der Katholik braucht eigentlich an gar keine einzelnen Traditionen zu glauben; nur an die Tradition überhaupt, d. h. an das, auf keinen geschriebenen Satzungen ruhende, materiale Recht der Kirche, dem die zeitweise wechselnden Bestimmungen des formalen Rechtes entstammen; an die Macht der Kirche, Traditionen

[1]) Franz von Baader: Werke V. S. 380. 381.

[2]) Jnstit. I. S. 161.

[3]) I. S. 181. Unbestimmter ein Aufsatz de traditionis sacrae natura, indole et existentia. Opuscula, S. 117.

[4]) Studien, IV. S. 348. System, II. S. 216.

[5]) Studien, IV. S. 339. System, II. S. 209.

anzufertigen [1]), oder vielmehr rituale und dogmatische Bestimmungen, die, weil die Macht sie zu treffen, eine der Kirche tradirte ist, Traditionen heißen. Diese an allen vorkommende Form der einen Tradition ist es, der die mancherlei Traditionen ihr Entstehen verdanken. Wollte man es dagegen versuchen, ein Register von einzelnen Traditionen anzufertigen, die als universales, perpetuae und necessariae im Sinne der scholastischen Theorie gelten können, so würde dasselbe ungemein kurz ausfallen; man würde sich im besten Falle etwa auf die fünf praecepta ecclesiae des Canisius reducirt sehen: Festtage, Messe, Fastenzeiten, Beichte und regelmäßige Communion [2]). Ja auch in Betreff dieser ist es höchst willkürlich, wenn man gerade sie, nicht auf kirchliche, sondern auf göttliche Einsetzung zurückführen will. An Zahl ungemein überlegen sind ihnen aber die andern, welche, sobald man nach ihrer Legitimation frägt, übereinstimmend alle zurückweisen nicht sowohl auf eine im Schooße der Kirche von den Aposteln deponirte Wahrheit, als vielmehr auf die eigene Machtvollkommenheit der Kirche, den Stoff der Wahrheit zu vermehren und sich sowohl die Bestimmung des Werthes der einzelnen Wahrheiten für einzelne Zeiten, als auch insbesondere den Abschluß des Lehrsystems bis an das Ende der Tage vorzubehalten. Von praktischer Bedeutung sind daher in der Kirche blos die sog. traditiones ecclesiasticae; die apostolicae nur, sofern sie im Grunde auch nichts anderes sind, als ecclesiasticae. Eine ganz müßige Unterscheidung, die blos noch als Reliquie eines ursprünglicheren und mehr historischen, denn dogmatischen Traditionsbegriffes Werth hat, ist es aber, wenn man einzelne Traditionen als res divinae ganz besonders auszeichnet. Daß es äußerst schwierig sei, einen Maaßstab anzugeben, nach welchem solche Traditionen von den gewöhnlichen, apostolischen unterschieden werden können, ist von katholischen Dogmatikern selbst zugegeben worden [3]). Auch Cartier, der hierüber am ausführlichsten ist, bringt es nicht weiter, als zu der Behauptung, göttliche Tradition sei jede, deren Anfang nicht nachgewiesen werden könne [4]). Tournely will dazu auch rechnen, was die Väter einstimmig als res divina verzollen [5]). Stattler ferner auch alles, was in der Kirche gilt, ohne daß diese die Macht hätte, es neu einzuführen [6]). So schwankend ist in dieser Sache das Urtheil; ja es entgeht einem

---

[1]) System, II. S. 213.

[2]) Summa doctrinae christianae, 1571. S. 50.

[3]) Tournely: compendiosae instit. I. S. 81.

[4]) Series sublimium disciplinarum et sacrarum scientiarum, I. 1757. tract. 2. S. 34.

[5]) A. a. O.

[6]) Loc. theol. S. 130. 131.

Suarez nicht, daß alle diese Kriterien eigentlich gar nicht leisten, was sie sollen [1]). Endlich steht es auch mit der materialen Seite des Problems so schlimm, wie mit der formalen. Kaum ist man über drei bis vier Artikel einig, die diese Kategorie ausfüllen sollen (vgl. §. 29, 2). Gewöhnlich wird besonders die Mischung des Wassers mit Wein im Communionkelche als ein solches, vom Herrn selbst angeordnetes Traditionsfragment genannt — eine Minutie, deren göttlicher Ursprung übrigens von Papst Benedict XIV. selbst angelegentlichst geleugnet wurde [2]). Leicht könnten ebenso auch die wenigen übrigen Traditionen, an deren vollkommene Aechtheit geglaubt werden soll, noch ein Gegenstand der Controverse werden. Wenn die meisten Dogmatiker sich nicht scheuten, die Belehrung, wie viele kanonische Evangelien es gebe, unmittelbar auf Christum selbst zurückzuführen [3]), so haben doch auch andere lieber die Apostel als Gewährsmänner genannt, ja Boucat erwähnt des in Rede stehenden Artikels als einer traditio mere ecclesiastica [4]). Aehnlich steht es am Ende auch mit der Kindertaufe und mit der Siebenzahl der Sacramente, die eben nach den bezeichneten Kriterien niemals als res divinae nachzuweisen sein werden. Damit aber ist die Kategorie vollends ihres Inhalts entleert. Nur der Theorie nach gelte die protestantische Polemik einer traditio divina — bemerkt treffend Pelt [5]) — der Praxis nach aber der traditio humana.

2) Nun aber soll es freilich keine traditio humana im Zusammenhange des römischen Systems geben; vielmehr wird in diesem blos geredet von einer traditio ecclesiastica, und diese wieder durch einen eigenen Kunstgriff so enge mit der traditio apostolica verknüpft, daß die Göttlichkeit der letzteren unter der Hand leicht auch auf die erstere übergeht. Dieser fast gar nicht beachtete Punct, die einmal durch die professio fidei tridentinae [6]) symbolisch gewordene Unterscheidung der traditio ecclesiastica von der apostolica, ist die wundeste Stelle in dem, auf den ersten Anblick so solid scheinenden Zusammenhange des Artikels von der Tradition. Hier brechen die ganz verschiedenen Interessen und Tendenzen, die sich hinter einem allgemeinen Gedanken verbergen, an allen Enden hervor, und es herrscht in der Anwendung der diesem Uebel begegnenden Heilmittel unter den katholischen Dogmatikern nichts weniger, als Einheit. Ja gerade hier heißt es recht eigentlich: quot capita, tot sensus — ein Umstand, der zugleich auch für die Würdigung der vielberühmten katholischen Uniformität von zu großer Bedeutung ist,

---

[1]) Commentar. ac disputation. in tertiam partem Thomae, III. 1599. S. 143.

[2]) De sacrificio missae. I. S. 172.

[3]) J. B. Gotti: theologia scholastico-dogmatica, I. 1750, S. 44.

[4]) Theologia patrum, IV. S. 362.

[5]) S. 33.

[6]) Nro 2.

als daß wir nicht alle Aufmerksamkeit darauf richten sollten. So gern Bellarmin die Protestanten glauben machen würde, es sei durch die Tradition nichts Neues angeschwemmt worden an die apostolische Lehrsubstanz, so schwer hält es selbst bei ihm, dieses Unternehmen durchzuführen. Denn er vermag es keineswegs, die verrätherische Kategorie der traditio ecclesiastica in einem unbedenklichen Lichte erscheinen zu lassen. Ecclesiasticae traditiones, sagt er [1]), proprie dicuntur consuetudines quaedam antiquae, vel a praelatis, vel a populis inchoatae, quae paulatim tacito consensu populorum vim legis obtinuerunt. Dennoch erscheinen dieselben coordinirt mit den beiden ersten Gattungen, die ausdrücklich nicht auf Prälaten oder Volk, sondern auf den Herrn und die Apostel zurückgeführt werden. Was das heißen soll, erfährt man freilich nicht alsbald. Es wird blos gesagt, daß traditiones divinae aut apostolicae so viel gelten, als das, was uns in der Schrift von Worten des Herrn oder der Apostel überliefert ist; dagegen heißt es von den traditiones ecclesiasticae nur, daß sie an Werth den geschriebenen Kanonen der Kirche gleich zu achten sind [2]). Wie solche vorsichtige Andeutungen zu verstehen, beweist aber Bellarmin, wenn er es z. B. nicht mehr wagt, den ganzen, doch sicherlich in seiner Integrität zur Tradition gehörigen Meßkanon, nachweisbar ein Werk von sechs Jahrhunderten, auf die Apostel zurückzuführen [3]); wenn er von den Fastenzeiten, die er vorher ohne Weiteres als ein Specimen direct apostolischer Tradition geltend gemacht hat [4]), gestehen muß, daß erst zu den Zeiten des Papsts Calixt's I. aus der Dreizahl eine Vierzahl geworden [5]). Höchstens könnte noch möglicher Weise auf die genannten Puncte eine Anwendung finden die gelegentliche Bemerkung, daß der Inhalt der apostolischen Predigt ein exoterischer und ein esoterischer gewesen, und die Apostel gewisse Theile der Tradition nur den Prälaten und Bischöfen zur Aufbewahrung übergeben haben [6]). Aber gesagt wird dies doch nirgends ausdrücklich. Alle Zweideutigkeit fällt endlich weg bei den späteren Dogmatikern. Hier werden Apostel- und Heiligentage, Sacraments-, Fastengebräuche, Kreuzschlagen und Cölibat zur traditio ecclesiastica gerechnet [7]), die von Menschen, näher von Kirchenvorstehern, nicht aber vom Herrn und seinen Aposteln abstammt [8]). Wie ernst man

[1]) 4, 2, 6.
[2]) 4, 2, 7.
[3]) 4, 3, 13.
[4]) 4, 2, 5.
[5]) 4, 3, 17.
[6]) 4, 11, 5.
[7]) Gautier: thes. theol. II. S. 206.
[8]) Onymus: Principien der katholischen Glaubenslehre, S. 73.

es mit dieser Verschiedenartigkeit des Ursprungs nimmt, wird alsbald deutlich werden. Einstweilen bleiben wir stehen bei der Definition des Natalis Alexander, wornach die kirchliche Tradition ausmachen antiqui ecclesiae mores, qui tacito episcoporum et plebis christianae consensu vim legis obtinuerunt [1]). Es liegt mithin zu Tage, daß man diese Kategorie erfunden hat, um auch dasjenige mit unter den Begriff der Tradition zu bringen, was nun einmal schlechterdings nicht Tradition sein könnte, wofern zu dieser blos gehören sollte, was seinen Ursprung direct von Christo oder seinen Jüngern ableiten kann. Es ist demnach blose Mystification, wenn Liebermann die böse Kluft, die sich hier aufthut, auszufüllen sucht mit dem Einfalle: alle Traditionen seien überhaupt darin gleich, daß sie origine divinae, promulgatione apostolicae, conservatione ecclesiasticae sind [2]). Aber wir sahen ja, daß die letztere species eben darum von der mittleren unterschieden werden mußte, weil eben thatsächlich gewisse Traditionen als erst in der Folge der Zeiten entstanden anerkannt werden mußten. Nun sammelt sich alles Interesse um die Frage, ob diese traditiones ecclesiasticae vollkommen auf einem Niveau stehen mit den Ueberlieferungen der Apostel und des Herrn, folglich auch mit der Schrift selbst, oder nicht. Hat der erstere Fall Wirklichkeit, so sinken aber auch alle Prärogative, die man katholischer Seits der Schrift zugestehen will, zur blosen Illusion herab, und jene Anerkennung einer kanonischen Epoche, auf der noch die symbolische Traditionshypothese ruht, erweist sich geradezu als eine unaufrichtige. Es wäre dann die katholische Tradition, allem Gerede, wornach sie blos Entwicklung der Schriftwahrheit sein will, zum Trotze, erwiesen, als „emancipirte, wildwachsende Tradition" [3]).

3) Bei Entscheidung dieser Frage winden sich nun die Dogmatiker außerordentlich mühevoll zwischen Scylla und Charybdis durch, ohne einen rettenden Port erreichen zu können. Es eröffnet sich ihnen folgende Alternative: entweder steht die traditio ecclesiastica als mere humana auf der einen, die traditio divina et apostolica auf der andern Seite; dann könnte die katholische Kirche dem Vorwurfe, Menschenwort und Gotteswort zu coordiniren, nur so entgehen, daß sie zwischen beiderlei Arten von Tradition einen realen Unterschied in Bezug auf die Autorität derselben setzte und der kirchlichen Ueberlieferung keine unmittelbar verbindliche Kraft beilegte: oder aber es reihen sich traditiones apostolicae et ecclesiasticae aneinander im Gegensatze zur traditio divina; dann ist anerkannt, daß die Entscheidungen der Kirche so viel gelten,

---

[1]) Thes. theol. VII. S. 380.

[2]) VI. S. 374.

[3]) Harnack: die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, S. 19.

als die der Apostel; ja, da die Differenz zwischen einer res apostolica, die den heiligen Geist, und einer res divina, die Christum zum Autor hat, nur eine formale ist, so wird auf diese Weise jeder wirkliche Unterschied zwischen den Producten der kanonischen Epoche und der nachfolgenden kirchengeschichtlichen verwischt; und es verliert die ganze Dreitheilung der Traditionen allen Halt und positiven Werth. Die Unklarheit und Unsicherheit, die über diese Frage herrscht, ist in der That groß genug, und die infallibeln Subjecte synodaler und papaler Autorität waren in casu darüber oft nicht viel besser erleuchtet, als gewöhnliche Theologen. So äußerte sich Papst Pius IV., indem er sich für das erste Glied des Dilemmas entschied, stets dahin, daß zwischen dem jus positivum, darauf traditiones ecclesiasticae, wie der Cölibat und die communio sub una beruhen, und dem jus divinum, d. h. den göttlichen und apostolischen Traditionen, ein großer Unterschied sei; von jenen könne er dispensiren, von diesen nicht. Aber diese Ansicht gab so vielen Anstoß, es schienen die Grundlagen der katholischen Kirche dadurch so im Innersten erschüttert, daß dem Papste, der sich den Abwegen lutherischer Ketzerei zu nähern schien, im Consistorium selbst darüber ein Monitorium zukam [1]). — Ebenso wenig waren die Väter zu Trident über sichere Kriterien unterrichtet, nach denen menschliche und göttliche Autorität zu scheiden wäre. Dies trat besonders in dem langen Streite über die Nonresidenz der Bischöfe auf eine klägliche Weise zu Tage. Mit derselben Dreistigkeit verfocht man das Verbot der Pluralität der Beneficien als ein göttliches, mit der man auf der anderen Seite aus keineswegs löblichen Gründen sie für einen blosen Bestandtheil des kanonischen Rechts ausgab. — Dem Scharfsinne der Theologen fiel die Ordnung dieser Wirren nun anheim. Im Sinne des Papstes Pius IV. sprach z. B. Becanus eine Ansicht aus, wornach die kirchlichen Traditionen an Werth den apostolischen und göttlichen entschieden untergeordnet wären [2]). Gewöhnlich wurden die res ecclesiasticae dann mit Zuhülfenahme einer anderen Unterscheidung als veränderliche Institutionen bezeichnet, d. h. mit den traditiones particulares temporariae et liberae identificirt, während die divinae et apostolicae auch universales, perpetuae et necessariae seien [3]). Einen derartigen Gegensatz zu statuiren, hat freilich die katholische Kirche allen guten Grund, wenn sie doch selbst nicht leugnen kann, Traditionen antiquirt zu haben, wie z. B. das Darreichen von Milch und Honig an die Neophyten; andere neu eingeführt zu haben, wie die Kreuzverehrung, den Heiligencultus u. s. w. [4]); wenn sie ferner die Praxis rechtfertigen will, wornach

[1]) Sarpi, V, 10.

[2]) Theologia scholastica, III, 2. S. 67, 70.

[3]) Gerbert: princ. theol. exeget. S. 206.

[4]) Berti, S. 305.

man z. B. im früheren Mittelalter gegen alles Herkommen den Mähren den Gebrauch der Landessprache beim Gottesdienste verstattete, damit dieses Land dem römischen Stuhle nur nicht verloren ginge [1]). Allein eine gleiche Praxis hatte man später im XV. und XVI. Jahrhundert auch in Betreff des Laienkelches inne gehalten und damit auch der traditio apostolica den Charakter der Veränderlichkeit vindicirt. Denn entweder haben die Apostel die Communion sub una den nachfolgenden Geschlechtern überliefert; dann änderte die Kirche durch ihre Concessionen an die Böhmen und Oesterreicher: oder jenes war sub utraque geschehen; dann hatte die Kirche schon vorher geändert. Auf keinen Fall also läßt sich halten, was Natalis Alexander gern beweisen möchte, daß der Papst apostolische Traditionen durchaus nicht antasten dürfe [2]); vielmehr ist mit einer großen Anzahl von Dogmatikern, mit dem Jesuiten Valentia [3]) so gut, als mit dem bereits der philosophirenden Periode angehörigen Stattler [4]), zu bekennen, daß auch die apostolischen Traditionen in Bezug auf Veränderlichkeit den rein kirchlichen nicht überlegen sind, also beide species mit einander die traditio humana constituiren [5]). Gotti weist daher am Beispiele des Untertauchens bei der Taufe, der täglichen Communionen, der Agapen, der Speisegesetze des Apostelдecrets nach, wie auch die traditiones apostolicae der Disposition der Kirche unterworfen sind; ja er schließt sie von dem Begriffe des verbum Dei non scriptum geradezu aus [6]). Aehnlich spricht Brenner den apostolischen und kirchlichen Traditionen schlechtweg den Charakter von Erkenntnißquellen der christlichen Offenbarungslehre ab [7]). So war die letzte Consequenz jenes ersten Gliedes der Alternative gezogen. Damit aber war man zu einem Aeußersten gekommen, von dem man nothwendiger Weise sich wieder zurückziehen mußte. So würde ja eine ansehnliche Zahl von Traditionsartikeln, wofern man sie nicht gegen alle Vernunft dem Herrn selbst zuschreiben wollte, wie z. B. die Abfassung des Meßkanons u. a. vom Inhalte der Tradition im eigentlichen Sinne ausgeschlossen und zu den blos menschlichen, wechselnden Ordnungen gerechnet werden müssen. Ferner aber geht es überhaupt nicht an und ist gegen die Absicht des tridentiner Symbols, das apostolische Ansehen in solcher Weise zurückzusetzen und die traditiones a Spiritu sancto dictatae et continua successione in ecclesia conservatae zu veränderlichen Satzungen zu machen, die nicht mehr Ansehen

[1]) Aeneas Sylvius: de origine Bohem. cp. 13. Bellarmin, 2, 16, 41.

[2]) Thes. theol. VII. S. 441.

[3]) Comm. III. S. 316.

[4]) Loc. theol. S. 128—130.

[5]) Gautier: thes. theol. II. S. 204. So Richter a. a. O. S. 152.

[6]) A. a. O. S. 43.

[7]) A. a. O. S. 516.

haben, als ede andere kirchliche Maaßnahme. Man suchte daher nach Vermittlungen und machte den Versuch, die traditio apostolica theilweise in die göttliche, theilweise in die kirchliche Reihe einzuordnen. Indem man sich der protestantischen Theorie bedeutend annäherte (§. 18, 3), unterschied man den Zeugencharakter der Apostel, in Folge dessen sie für uns das Medium der Selbstdarstellung Christi sind, von ihrem kirchlichen Hirtenamte. Dem letzteren entspreche die traditio humana, dem ersteren die divina [1]). Gewöhnlich wird diese Sonderung auf Grund von 1 Cor. 7, 12. 11, 23. vollzogen, und dann die Veränderlichkeit von der traditio apostolica blos ausgesagt, sofern sie eine menschliche Seite hat [2]). Allein diese letztere Bestimmung, wornach alles nur von temporärer und particulärer Geltung gewesen wäre, was die Apostel als Gemeindevorsteher gethan, schien wieder einer zu großen Menge gefährlicher Consequenzen Thür und Thor zu öffnen und namentlich die Autorität des Episkopates, der dann, weil er ganz auf demselben Niveau steht, auch keine traditiones universales mehr hätte bilden dürfen, zu sehr zu compromittiren. Es fingen daher einige an, die herrschende Verwirrung noch zu vermehren, indem sie sowohl die traditio apostolorum humana, als auch die traditio mere ecclesiastica wieder unterschieden nach ihrem universalen und nach ihrem particulären Inhalte [3]). Dieser Schritt war nothwendig, wenn nicht die ganze Autorität der Kirche bei Gelegenheit einer scholastischen Manipulation in Rauch aufgehen sollte. Allein mit dieser zweiten Unterscheidung war nun die erste wieder zurückgenommen, indem ja der ganze Unterschied zwischen der Autorität der göttlichen und der der menschlichen Tradition nach dem Kriterium der Veränderlichkeit gebildet worden war, mithin die traditio ecclesiae universalis, als unveränderliche Satzung, nicht blos mit dem universellen Theile der traditio apostolorum humana, sondern auch mit der traditio apostolorum divina, d. h. aber mit der traditio divina überhaupt zusammenfiel.

4) So kam man dann, nachdem man sich lange in den labyrinthischen Gängen scholastischer Subtilitäten umhergetrieben hatte, in der Regel wieder auf die allein haltbare Lehre zurück, daß die Dreitheilung der Tradition einen blos formalen Sinn habe. Kirchlicher Styl ist es, die traditio ecclesiastica universalis nicht blos als ebenso verpflichtend anzuerkennen [4]), sondern auch ohne Weiteres unter dem Namen der pia consuetudo der traditio divina gleichzustellen [5]). Höchstens darüber

---

[1]) Tournely: compendiosae instit. I. S. 81. Liebermann, II. S. 374.

[2]) Antoine: theologia dogmatico-scholastica, IV. 1766. S. 285. Gotti, S. 43. Cartier, S. 39. Bauer, S. 760. 761. Kilber: tract. de principiis theologicis, S. 149. 150.

[3]) J. B. Antoine, S. 285.

[4]) Berti, II. S. 298.

[5]) Gautier: thes. theol. II. S. 205. 212.

kann noch Streit sein, ob die traditio mere ecclesiastica mit der apostolica nur da auf gleicher Linie steht, wo sie universalis et perpetua ist [1]), oder ob selbst der Charakter der Veränderlichkeit, den die menschlichen Traditionen gegenüber den göttlichen tragen, in Bezug auf die Autorität derselben keinen Unterschied macht [2]). Die traditio ecclesiastica ist aber jedenfalls als reine Fortsetzung der apostolica zu betrachten [3]). Nur daß sie durch menschliche Organe verkündigt wird, macht ihren äußerlichen Unterschied von der traditio divina aus [4]). In der That aber ist die eine ein göttliches Orakel so gut als die andere; nur unter dieser Voraussetzung ist es kein Verlust, wenn die Apostel nicht schon selbst alles, was ihnen geoffenbart war, auch schriftlich der Nachwelt überliefert haben [5]). Dies macht in dem Falle allerdings nichts aus, wenn schon an sich die Tradition „die wirkliche Gegenwart des apostolischen Bewußtseins" ist, wenn „das apostolische Bewußtsein seine unsterbliche Gegenwart durch den mystischen Leib des Episkopats fortsetzt" [6]). Nun ist freilich richtig und hat sich durch die eben geführte Untersuchung bestätigt, daß die katholischen Dogmatiker es lieben, sich erst scharf inquiriren zu lassen, ehe sie dieses letzte Wort aussprechen. Aber die meisten sprechen es zuletzt wirklich aus; die andern geben wenigstens die Prämissen dazu. Immerhin aber offenbart sich an dieser Stelle des katholischen Lehrzusammenhangs eine Unsicherheit und Inconsequenz, deren Grund nur in dem unvermittelten Hiatus zu suchen ist, welcher besteht zwischen einem älteren Traditionsbegriffe, der den Inhalt der kanonischen Epoche für die Zeiten der menschlichen Fortentwicklung zugänglich machen soll, und einem späteren, der diese Fortsetzung selbst auf gleiche Höhe mit der kanonischen Epoche erhebt. Es ist die eigenthümliche Virtuosität des Begriffes der Tradition, daß er, als vox anceps, sich mit gleicher Unmittelbarkeit nach beiden Seiten hin wenden läßt. Gewöhnlich sind die scholastischen Ausführungen am Anfange im ersten, am Schlusse im zweiten Sinne gehalten. So nimmt z. B. Daelman einen Anlauf, als wolle er etwa mit Tournely die autoritas divina genau unterscheiden von der humana der apostolischen Traditionen; aber nur, um das Gesagte baldigst geradezu wieder aufzuheben und die Tradition für ebenso göttlichen Charakters zu erklären, wie die Schrift [7]). Ebenfalls ein Versuch, beide Standpuncte mit einander zu vermitteln, ist es,

---

1) Kilber: tract. de princ. theol. S. 190.
2) Petavius: de theol. dogm. Prol. 1, 1. 2, 4.
3) Antoine, a. a. O. S. 286.
4) Boucat, a. a. O. S. 377.
5) Stattler: loc. theol. S. 135. 136.
6) Vgl. Martensen, S. 43.
7) Theologia, IV. S. 134. 135.

wenn die Kirche zwar eine traditio ecclesiastica statuirt, zugleich aber sich die Macht beilegt, dem Inhalte derselben apostolischen Ursprung anzuheften. Eine solche Weise, aus der Noth eine Tugend zu machen, lag schon den Bestimmungen der Synode zu Grunde: „was die auf göttlicher Einrichtung ruhende Kirche durch ihre unabänderlich befähigten Organe als apostolische Bestimmung hinstellt und sanctionirt, ist in gleicher Weise Product der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, wie die Worte Christi, welche durch die Apostel in mündlicher, später erst schriftlich fixirter Ueberlieferung in der Kirche sich erhalten" [1]). Dies läßt sich noch weiter ausdehnen. Sobald man sich erinnert, wie es um die Kategorie der res divinae steht, und wie auch die apostolicae fast kaum in Betracht kommen gegenüber der Masse der kirchlichen Traditionen, so ist schließlich klar, daß auch die res divinae nicht sowohl Ansehen genießen, weil sie von dem Herrn oder von den Aposteln herrühren, sondern einzig und allein, weil sie von der Kirche als solche anerkannt sind [2]).

§. 35.

Die Umbildung, die der symbolische Traditionsbegriff erlitten hat, besteht näher darin, daß, was dieser für rein conservirende Thätigkeit der Kirche ausgegeben hatte, später vielmehr als producirende Thätigkeit derselben anerkannt, und so die Kirche selbst von den Fesseln einer lästigen Rücksicht auf das Alterthum befreit und mit eigener fortgehender Inspiration begabt wurde.

1) Der Gegensatz, unter welchen im §. die alte und die neue Lehre gestellt wird, erhellt an sich hinlänglich aus dem schon Gesagten. Daß aber mit jener tridentiner Erklärung, wornach die Kirche als Traditionssubject nur eine conservirende Thätigkeit übt, blos ein asylum ignorantiae geöffnet wurde für die Verlegenheit, in der man sich betreffs der Frage „aus welcher Macht thust du dieses?" befand, liegt, sobald man die katholische Dogmatik im Detail betrachtet zu sehr auf der Hand, als daß man sich darüber hätte täuschen sollen. „Bis auf den heutigen Tag ist es in tausend Fällen unentschieden, wo die katholische Theologie noch auf dem alten Satze bestehen soll, daß dies und jenes historisch ächt und ursprünglich sei, und wo sie auf die der Kirche innewohnende Geistesmacht sich zurückziehen soll" [3]). Aber in weitaus den meisten Fällen wird sie sich in eben bezeichneter Weise zurückziehen und die Alterthümlichkeit und Apostolicität mehr als eine Beigabe betrachten für diejenigen,

---

[1]) Baier: Symbolik, S. 183.

[2]) Marheineke: System, II. S. 211.

[3]) Thiersch, a. a. O. S. 323.

die solcher Zukost bedürfen, um festere Speise schmackhaft zu finden. In diesem Sinne wurden der tridentiner Synode selbst später die Augen hinreichend aufgethan, um über ihre ersten Decrete als über schülerhafte Exercitien sich hinwegzusetzen oder denselben wenigstens einen praktischeren Inhalt unterzulegen. Es war je länger je mehr nicht sowohl das kirchliche Alterthum, worin diese Synode ihren Stützpunct suchte, als vielmehr die jeweilige Gegenwart der kirchlichen Praxis, die, mochte sie von jenem Alterthume noch so verschieden sein, als ein Werk des heiligen Geistes nachgewiesen werden sollte. War einmal die Kirche als Erbin der apostolischen Gewalt, war eine „absolute Autonomie der Kirchentradition" [1]) anerkannt, so erschien jenes, dem älteren Traditionsverfahren zu Grunde liegende ängstliche Hinaufschrauben einer Institution auf die apostolische Zeit als ein opus supererogativum, dem man sich nur unterzog, wo es nicht zu viel Mühsal verursachte. Auf der Synode gab sich eine eigenthümliche Variation des Traditionsbegriffes schon dadurch zu erkennen, daß man die Formel, welche das basler Concil als Richtschnur seiner Beschlüsse angegeben hatte, „lex divina, praxis Christi, apostolorum et primitivae ecclesiae una cum conciliis et doctoribus, fundantibus se veraciter in eadem" vermied und an ihre Stelle eine andere setzte, die auf eine viel selbstständigere Stellung der Tradition gegenüber der Schrift schließen ließ: sacra scriptura et apostolorum traditiones, probata concilia, catholicae ecclesiae consensus et sanctorum patrum autoritates. Allerdings hatte man keineswegs von vornenherein klare Begriffe über Umfang und Bedeutung der Tradition. Es wurden statt der zwei, vielmehr vier Erkenntnißquellen gesetzt, wenn in den Artikeln der Geschäftsordnung gesagt war, die Theologen sollten ihre Meinungen unterstützen 1) mit dem Ansehen der Schrift, 2) mit der apostolischen Tradition, 3) mit den kirchlichen Concilien, 4) mit den patristischen Sentenzen [2]). Die drei letzteren Quellen wurden dann aber im Verlaufe des Concils richtig unter dem gemeinsamen Namen der Tradition befaßt, und stillschweigend auch alles dasjenige dazugeschlagen, was factisch in kirchlicher Praxis Geltung erlangt hatte, ohne auf eine der genannten Quellen zurückgeführt werden zu können. Alles Mögliche, z. B. auch „alle bei der Beichte gewöhnlichen Gebräuche, wodurch die Menschen ihre Demuth, ihre Reue und ihren Schmerz bezeichnen wollen, wurden dreist für apostolische Traditionen erklärt" [3]). Den Nachweis für die Aechtheit derselben zu liefern, fiel als besonderes Geschäft den anwesenden Theologen anheim, die anfangs auch mit Anhäufung patristi-

[1]) Harnack, a. a. O. S. 20.

[2]) Sarpi, IV, 3.

[3]) Sarpi, IV, 7.

scher Citate übereifrig waren. Dennoch aber kam man im Grunde schon in dieser ersten Sitzungsperiode zu der Erkenntniß, daß die rechte Anwendung des Traditionsprincips in nichts anderem, als in der Emancipation von aller patristischen und apostolischen Autorität bestehe, wofern dieselbe anfinge, unbequem zu werden. So ließen sich die Väter schon im Jahre 1546 beweisen aus den Differenzen der patristischen und scholastischen Exegese, daß in früherer Zeit die Schriftauslegung müsse frei gegeben gewesen sein. Aber mit vollem Bewußtsein folgten sie nichtsdestoweniger der Mahnung, die jetzige Noth verlange gebieterisch ein Aufgeben der Sitte des Alterthums. Ja nicht blos mit den Vätern, auch mit den Aposteln selbst wußte man sich in ähnlicher Weise auseinander zu setzen, wie gleich das auf das Traditionsdecret folgende Lehrstück von der concupiscentia zeigt, die auch in den Getauften noch zurückbleibe, in ihnen aber nicht mehr die Qualität der Sünde, sondern nur die der Prüfung trage; ungeachtet daher der Apostel die concupiscentia Sünde nennt, so erkläre doch die heilige Synode, daß sie keine Sünde sei, sondern blos, weil sie aus der Sünde entstehe und zur Sünde führe, so genannt werde [1]). Neben diesem unumwundenen Bekenntnisse verliert das in derselben Session verlesene Reformationsdecret, wornach Vorlesung der Schrift in Schule und Kirche empfohlen wird, schon sehr an Gewicht. Noch einmal wurde dann bei der zweiten Aufnahme des Concils die alte Frage nach den Erkenntnißquellen aufgerührt. Die Italiener wollten aus der scholastischen Theologie argumentiren, die meisten Väter hingegen rein historisch mit Traditionsbeweisen verfahren. Nochmals kam daher 1551 der Beschluß zu Stande, die Sentenzen sollten mit Stellen der Schrift, mit apostolischer Tradition, mit Aussagen der Concilien, mit päpstlichen Constitutionen, mit patristischen Autoritäten und mit dem übereinstimmenden Zeugnisse der katholischen Kirche belegt sein. Es wurde also der historische Weg hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich inne gehalten. Bald aber bemerkte man, daß man sich auf diese Weise die peinlichsten Verlegenheiten bereitet hatte. Denn die Tradition ist nun einmal schlechterdings unfähig, die Dienste zu thun, für die man sie aufruft. Dies mußte die Synode schon aus ihrer eigenen Zusammensetzung lernen. Wo hätte man denn die wahre Tradition suchen sollen, bei der thomistischen Scholastik oder bei der scotistischen, deren beiderseitige Vertreter sich innerhalb der Synode beständig zankten? Schon die in ihrer eigenen Mitte befindlichen, sich gegenseitig widerstreitenden Ansichten nicht an das Tageslicht treten zu lassen, hatte die Synode daher unsägliche Noth; und es war nicht sowohl „das fühlbare Wehen des durch den Protestantismus geweckten Geistes“ [2]), als die richtige

---

[1]) Sess. V, can. 5.

[2]) Marheineke: System, I. S. 316.

Würdigung dieser Schwierigkeit, was sie bewog, die Scholastiker in jener Reihe von Zeugen der Tradition nicht mit zu nennen. Noch mehr aber mußten sich die Väter bei ihrem sonst so zuversichtlichen Bekenntnisse zum Traditionsprincipe davor hüten, einen Satz zu verdammen, der etwa in irgend einem bisher übersehenen Dictum eines beliebigen Kirchenvaters eine nachträgliche Autorität hätte finden können. Das Concil war ganz der Ansicht des Ambrosius Pelargus, daß man um keinen Preis den Protestanten den Triumph bereiten dürfe, sagen zu können, die Synode habe die Lehre der alten Kirche verdammt. Aber diese Praxis verursachte unendliche Mühsal, ohne je Sicherheit gewähren zu können. Es bedurfte zu diesem Geschäfte allerdings jener „fast göttlichen Klugheit", die der Synode am 16. März 1562 von den spanischen Gesandten zuerkannt wurde. In der That aber hatte man sich bisher in den sich wechselseitig durchkreuzenden und labyrinthisch verschlungenen Irrgängen eines älteren und eines neueren Traditionsbegriffes nicht völlig orientiren können. Aber auch dies sollte noch geschehen. — Endlich bei der letzten Eröffnung am 18. Januar 1562 entledigte man sich aller Bedenken; der Erzbischof von Reggio hielt eine Rede, in der er offen aussprach, die Tradition sei über die Schrift erhaben. Die Autorität der Kirche könne schon deßhalb nicht gebunden sein an die Autorität der Schrift, weil jene nicht nach der Anordnung Christi, sondern aus eigener Autorität die Beschneidung in die Taufe, den Sabbat in den Sonntag verwandelt habe. Hiermit war allerdings die letzte Illusion zerstört und erklärt, daß Tradition nicht Alterthum, sondern fortdauernde Inspiration bedeute. Et potuissent paucis verbis totam rem absolvere — so bezeichnet der scharfe Examinator der tridentinischen Rathsherren ihre eigentliche Tendenz — si tantum in ipso synodi ingressu professi essent, se simpliciter praesentem ecclesiae suae statum, qualis ille cunque est, velle retinere et pertinaciter defendere, nec admissuros se, ut ex norma scripturae canonicae aliquid, quidquid illud sit, corrigatur vel emendetur [1]). Nach dieser stillschweigenden Voraussetzung verfuhr man dann auch in der späteren Zeit der Synode. Offen erkannte man an, die communio sub utraque sei von Christo eingesetzt und von den Aposteln den Gemeinden tradirt, aber die Macht, Veränderung in der Verwaltung der Sacramente vorzunehmen, stehe nun einmal der Kirche zu [2]). Jetzt fürchtete man sich nicht mehr vor den männiglich bekannten Stellen Augustin's, sondern setzte einfach das Anathema auf die Kindercommunion und erklärte, die alten Kirchenlehrer hätten dieselbe nicht für nothwendig erachtet [3]).

[1]) Chemnitz, S. 5.
[2]) Sess. XXI. cp. 1. 2.
[3]) Sess. XXI. cp. 4.

Mußte doch die Synode es sich gefallen lassen, von einem recht entschiedenen Vertheidiger der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse sogar Augustin und Hieronymus als Ketzer bezeichnen zu hören [1]). So war man ganz auf der Spur des Papstes, der dann im Streite mit den Jansenisten sich die Macht zuerkannte, den Thatbestand eines fait accompli ex cathedra zu bestimmen. Wir sind mithin im Rechte, wenn wir die Erklärung der Tradition aus dem Begriffe der antiquitas heraus zwar als symbolische Lehre des Katholicismus anerkennen, sie aber ansehen als hervorgegangen aus einer noch unreifen Praxis der Synode, welche letztere mit zunehmenden Jahren den Traditionsbegriff thatsächlich ganz anders bestimmte. Es ist vollkommen wahr, daß der Glaube, wie er in der Kirchenpraxis sich darstellt, „eine ganz andere Farbe hat, als er in den Symbolen aussieht" [2]).

2) Fällt so der Umschwung des Traditionsbegriffes bis auf einen gewissen Punct schon in das Bewußtsein der Synode, so läßt sich zum voraus erwarten, daß auch diese Erbschaft vom Curialismus nicht blos angetreten, sondern auch bis auf's Aeußerste ausgebeutet werden würde. Die Rettung der katholischen Kirche vor der überwältigenden Macht des protestantischen Schriftprincips ist thatsächlich nicht ein Werk der Synode von Trident, sondern lediglich des päpstlichen Stuhles und des mit ihm alliirten Jesuitenordens. Die rechten Waffen aber waren diesen Vorkämpfern des modernen Katholicismus von der Synode besonders dadurch in die Hand gegeben worden, daß schon sie eine Umwälzung des synodalen und idealen Traditionsbegriffes in den praktischen Curialismus rüstig betrieben hatte. Zwar machen, wie die alten Concilien, so nun auch die nachtridentinischen Päpste oft noch Ansprüche darauf, blose Gedächtnißwerkzeuge der Kirche zu sein; und es hat dies, wenn das Gedächtniß seinen Sitz im Haupte hat, schon einen Sinn. „Weil — erklärt Pius IX. in der Encyklika vom 9. November 1846 — wo Petrus, da die Kirche, und Petrus durch den römischen Pontifex spricht und immer in seinen Nachfolgern lebt und Gericht hält und denen, die des Glaubens Wahrheit suchen, sie gewährt, darum sind die göttlichen Aussprüche völlig in dem Sinne zu nehmen, den die römische Kathedra des allerseligsten Petrus festgehalten und hält" [3]). Thatsächlich aber geht der päpstliche Stuhl von einer viel einfacheren, dieses mystischen Hintergrundes durchaus sich entschlagenden Grundanschauung aus. Die Synode hatte sich bekanntlich, was das unter Pius IX. gelöste Problem der modernen Dogmengeschichte anlangt, noch damit begnügt, die Bulle Sixtus' IV.

---

[1]) Sarpi, VII, 1. Vgl. zur Bestätigung auch Bellarmin, de cleric. 1, 15.

[2]) Köllner, S. XV.

[3]) Carové: römischer Katholicismus, S. 50.

Graecos nimis vom Jahr 1483 zu Gunsten der Franciscanerpraxis zu bestätigen; über die Sache selbst aber gab sie keinen Entscheid aus Rücksicht für die Schule des heiligen Thomas. Als nun aber, weil das Streiten überhand nahm, Philipp IV. von Spanien 1622 den Papst Gregor XV. um Entscheidung ersuchte, antwortete dieser, quod nondum aeterna sapientia ecclesiae tanti mysterii penetralia patefecerit. Etwas vorsichtiger äußerte sich bald darauf Alexander VII.: man möge den Streit einstellen, cum ab ecclesia romana et apostolica sede nondum fuerit hoc decisum, prout nos nunc minime decidere volumus aut intendimus. Im Allgemeinen gibt daher, wohl in Erinnerung solcher Aeußerungen, auch Köllner zu, daß einzelne Erklärungen von Päpsten dem „Wahne" Vorschub leisten, wornach überhaupt „das Princip einer steten und fortgehenden Offenbarung der Wahrheit in der Kirche durch den heiligen Geist keinen Abschluß des Lehrsystems gestatte" [1]. Allein hier ist von einem „Wahne" so wenig zu reden, daß vielmehr ganz in die Nähe dieses selben ultimum refugium selbst der symbolisch-tridentinische Traditionsbegriff mit innerer Nothwendigkeit getrieben wird. Frägt man nemlich nach den Kriterien der Tradition, so werden übereinstimmend von allen Dogmatikern jene vier angegeben, die wir bereits in der historischen Darstellung verzeichnet haben (§. 10, 2). Davon sind aber die drei ersten so allgemein, daß man darauf verzichten muß, mit ihrer Hülfe den Inhalt der Tradition im Einzelnen zu bestimmen; das vierte hingegen, die Summa der Synodalentscheidungen, hat sich soeben als unzureichend erwiesen. Es wird daher von den meisten Dogmatikern offenbar eben so sehr im Sinne der altkatholischen Praxis, als auch der Synode, noch ein fünftes Kriterium herbeigezogen, dahin lautend: Tradition sei, was beobachtet wird in einer solchen Kirche, die als sedes apostolica zugleich eine integra et continuata successio besitzt [2]). Wie man leicht sieht, führt nur diese Bestimmung auf reelle Resultate, weßhalb schon Tertullian darauf verwiesen hatte. Wo aber ist im ganzen römischen Kirchengebiete nachweisbar eine sedes apostolica anzutreffen, außer in Rom? und wo unter allen von Aposteln gestifteten Gemeinden läßt sich eine continua successio ausfindig machen, außer in Rom? Triumphirend schließt daher Bellarmin sein Capitel über die Traditionskriterien: at nunc defecit certa successio in omnibus ecclesiis apostolicis, praeterquam in romana, et ideo ex testimonio hujus solius ecclesiae sumi potest certum argumentum ad probandas apostolicas traditiones [3]). Factisch langt man also bei der specifischen Autori-

---

[1]) A. a. O. S. XLVI.
[2]) Bellarmin: 4, 9, 9.
[3]) 4, 9, 10.

tät des römischen Stuhles an, mag man den symbolischen Traditionsweg, oder den, von der späteren Dogmatik gebahnten, realistischen beschreiten. Nur die Theorie variirt allerdings insofern, als die curialistische Schule aus jenem „göttlich autorisirten Organe" [1]) der Tradition noch vollends ein permanentes Orakel machte. Der Augustiner Onuphrius Panvinius citirt Kirchenväter, um zu beweisen, daß jene Offenbarung des Vaters im Himmel, wie sie an Petrus ergangen war (Matth. 16, 17.), auch der ganzen Reihe von Nachfolgern desselben zu Theil werde, in deren Entscheidungen man also eine Art Gottesurtheil zu erblicken habe. Panvinius weist insonderheit das Mißverständniß ab, als habe jener Engel, der dem Cornelius erschienen, etwa durch eine Usurpation das Vorrecht des Petrus, die himmlischen Orakel zu verkündigen, an sich reißen wollen [2]). Wie verständlich wird nun auf einmal die früher so unfaßbar scheinende Lehre! Man hat einfach nur dem Ausdrucke Tradition den anderen zu supponiren: Infallibilität der Kirche, des Episkopates, des Papstes. Niemand braucht mehr das Unglaubliche zu glauben, als sei die wahre Geschichte von der Geburt Mariä vel ore tenus a Christo, vel ab ipsis apostolis durch eine achtzehnhundertjährige geheime Tradition dem Papste Pius IX. und den von ihm consultirten Bischöfen zu zeitgemäßer Veröffentlichung überliefert worden, sondern nur das hat man ferner noch zu glauben, was die von den Jesuiten bekehrten Ungarn glauben mußten: quidquid Papa instituerit novi, sive intra, sive extra scripturam, quidquid etiam demandaverit, esse verum, divinum et salvificum [3]). Erklärt man nun dieses Resultat mehr auf die ältere, symbolische, oder auf die neuere Weise, immerhin läuft es factisch hinaus auf eine Emancipation des Traditionsbegriffes von den Banden der Alterthümlichkeit. Und zwar stellt sich diese Emancipation in erster Linie als ein Werk der jesuitischen Dogmatik dar. Alle jene genannten Kriterien Bellarmin's laufen entweder auf die Substituirung der universalitas und unitas an die Stelle der antiquitas, und damit indirect auf die Autorität der die unitas repräsentirenden cathedra Petri, oder auf das Zeugniß der einzigen sedes apostolica des Abendlandes, d. h. direct auf Rom hinaus. Keineswegs aber will dies so verstanden sein, als ob die Jesuiten isolirt gestanden und lediglich auf eigene Faust gehandelt hätten. Sie sprachen nur am deutlichsten aus, was allen sich aufdrängen mußte, die im Gegensatze zum Protestantismus recht principiell zu Werke gehen und die Demarcationslinie recht scharf ziehen wollten. Nicht minder frei, als die Jesuiten, war auch schon Baronius mit der patristischen Theologie um-

---

[1]) So Brenner: Generelle Dogmatik, 1826, S. 194.

[2]) Thesaur. theol. VII. S. 1062.

[3]) Confessio Hungarica evangelicis proposita, 4.

gegangen; ihm geht die gesammte Tradition so sehr in die römische auf, daß an solchen Thatsachen, wie wenn z. B. Cyprian gegenüber der jüngeren Tradition päpstlicher Anmaaßung den älteren Episkopalismus vertritt, nicht etwa die Theorie von der Apostolicität und Kanonicität der römischen Tradition, sondern blos die Orthodoxie des sich gegen die Theorie rebellisch erweisenden Kirchenvaters scheitert [1]). Ja es war ein Beisitzer der tridentiner Synode, Cornelius Mussus, Bischof von Bitonte, der, ohne zu der Gesellschaft Jesu zu gehören, doch auf's Reinlichste und Präciseste ihre spätere Traditionslehre präformirte. Hatte seiner Zeit Augustin das Wesen des katholischen Traditionsprincips in den classischen Worten ausgesprochen: equidem evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae autoritas, so bezeichnete jetzt Mussus den Fortschritt vom katholischen zum römischen Traditionsstandpuncte mit dem nicht minder kühnen Bekenntnisse: ego, ut ingenue fatear, plus uni summo pontifici crederem, in his, quae fidei mysteria tangunt, quam mille Augustinis, Hieronymis, Gregoriis, ne aiam Ricardis, Scotis, Guilielmis [2]). Und daß jener Grundsatz des Salmeron, quo juniores, eo perspicaciores esse doctores (§. 8, 2) keineswegs bei den Jesuiten allein Geltung hatte, mag die von Daillé angeführte [3]) significante Bemerkung Galeata's erweisen: hoc certe liceat scripta priscorum legentibus observare, quod illi fecerint dixerintae, unde posteriora probentur, fuisse certiora prioribus, et hodierna sentiamus esse commodiora pristinis. Wenn also seiner Zeit Tertullian den Heiden vorwarf: laudatis semper antiquitatem et nove de die vivitis [4]), so fand man es jetzt angemessener und zuträglicher, die alterthümliche Theorie von Tradition, die allerdings schlecht genug stimmt zum Curialsysteme [5]), zu ignoriren und die neumodische, aber bewährte Praxis so gut es anging, dem ungefügigen alten Traditionsbegriffe einzupropfen.

3) Was so von den Jesuiten angebahnt und von den angesehensten Vertretern des Katholicismus mit steigender Zuversicht ausgesprochen worden ist, das hat in der neueren katholischen Theologie endlich seinen unmißverständlichen Abschluß gefunden. Es ist interessant zu beobachten, wie sich im Verlaufe der katholischen Dogmenbildung mehr und mehr neben dem illusorischen Capitel von der Tradition das ernstlich gemeinte

---

[1]) Annales eccl. II. 1591. S. 569: o infelicem humanae imbecillitatis conditionem! — Eine Reihe anderer Belegstellen aus Baronius liefert Daillé, S. 319—322.

[2]) Comm. in ep. ad Romanos, cp. 14, S. 606.

[3]) S. 325.

[4]) Apologeticus, 6.

[5]) Vgl. Köllner, II. S. LI.

von der Machtvollkommenheit der Kirche geltend macht, so daß zuletzt auf dem letzteren aller Accent allein ruht, die Frage nach der Tradition nur noch beiläufig berührt und endlich selbst von den Vertretern des spiritualistischen Katholicismus nicht anders, als im Sinne unserers §. beantwortet wird. „Die Erscheinung — sagt Möhler[1]) — daß die tiefere Bewußtwerdung der ewig einen und unveränderlichen christlichen Wahrheit in Streit und Kampf an eine Geschichte geknüpft ist, hat eine zu große Bedeutung, als daß wir nicht noch einige Augenblicke bei ihr verweilen sollten. Sie erklärt die Nothwendigkeit einer sichtbar lebendigen Autorität, die in jedem Kampfe die Wahrheit sicher erkennt und vom Irrthümlichen ausscheidet; außerdem hätten wir nur Schwankendes und Bestrittenes und zuletzt das Nichts selbst", d. h. will man mit der Tradition wieder schließlich nicht ebenso schlecht berathen sein, als mit dem blosen Schriftprincipe, so thut eine das Rechte stets untrüglich erkennende, göttlich legitimirte Lehrautorität Noth, die nur Fortsetzerin der apostolischen Autorität ist[2]) und die Tradition vor einer Entartung bewahrt, der dieselbe an sich nicht minder ausgesetzt wäre, als die Schrift. Besonders bei Staudenmaier läßt sich dieser Trieb zur Entfaltung des innersten Wesens der Traditionstheorie bemerken. Daß er den productiven Charakter der Traditon ausspricht, wurde schon in der dogmenhistorischen Einleitung (§. 12, 3) gezeigt. In seinen zahlreichen Brochuren und Schriften wiederholt Staudenmaier immer das eine: Tradition ist keineswegs blos Vermittlung der Resultate früherer Zeiten, sie ist vielmehr zugleich auch ewig junge Quelle des neuen Lebens, sie ist etwas „Schöpferisches"[3]). Er spricht kurz ab über die Ansicht, die in der Tradition „ein unlebendiges mageres Wort, das nur durch das Gedächtniß aufbewahrt und sofort ganz mechanisch der Nachwelt überliefert wird" sieht[4]), sagt aber freilich nicht, daß dieses eben der eigentlich symbolische Begriff von der Sache ist. Die ganze Traditionslehre, wie sie sich den Anschein gibt, blos im Interesse einer möglichst vollständigen Benutzung des durch den Herrn und die Apostel producirten göttlichen Wortes aufgestellt worden zu sein, ist bei Lichte besehen nichts, als ein Abstractum; das Concretum hierzu bildet die Lehre vom Organe der Tradition, von der bischöflichen und päpstlichen Gewalt; „die Tradition verhält sich, wie die ideelle Seite zu der reellen Organisation der Kirche in dem Episkopate"[5]), näher im Papstthume, worüber dann Möhler freilich, nachdem er über einen Traditionsbegriff, der

[1]) Symbolik, S. 377.

[2]) Möhler, S. 396.

[3]) Vgl. z. B. Geist der göttlichen Offenbarung, S. 109.

[4]) S. 108.

[5]) Baier: Symbolik, S. 177.

gar nicht existirt, viele Worte gemacht hat, ziemlich kurz weggeht [1]), ohne Zweifel, weil es, wie Baur [2]) bemerkt, „im katholischen Systeme Lehren gibt, über welche zu schweigen das Rathsamste ist.“ Wir aber werden nach Beibringung eines genügenden Citatenbeweises dieses Stillschweigen dahin auslegen dürfen, daß wir den der Tradition angehängten Charakter des Alterthümlichen geradezu für illusorisch erklären; in Wahrheit sind die Ueberlieferungen quotidiana e coelis oracula, Producte einer continuirlichen Inspiration der Lehrautorität. Blos die Unentbehrlichkeit dieser letzteren ist es, die schließlich aus den im Einzelnen so widerspruchsvollen Erörterungen über das Traditionsprincip resultirt. Nicht damit wir es unternähmen, zu untersuchen, was katholischer Glaube ist, was nicht, ist das Capitel von den Erkenntnißquellen an die Spitze gestellt. Für uns genügt es, die Nothwendigkeit einer höchsten Autorität und das Vorhandensein derselben im Papste einzusehen und zu wissen, daß dieser nicht seine Entscheidungen aus der Luft greift, sondern dabei Schrift, Tradition, Concilienbeschlüsse u. s. f. als Materialien benützt [3]). Indem er aber dieses thut und neue Bestimmungen nach Analogie der alten trifft, fließen dieser alten Traditionsmasse fortwährend neue Ansätze zu. Es ist mithin eine rein productive Thätigkeit der Kirche, die der Protestanten und ihrer Vorliebe für das Schriftprincip wegen, vermöge einer frommen Mystification im symbolischen Traditionsbegriffe als eine rein conservative dargestellt wird; wogegen in Wahrheit zwischen jener producirenden Thätigkeit der Kirche und der producirenden Thätigkeit der Apostel selbst kein wesentlicher Unterschied besteht; wie schon der erste Hort der Traditionslehre, Irenäus, die Apostel, die im Vollbesitze des heiligen Geistes standen, mit der Kirche selbst identificirte und als ihren Nachfolger in dieser charakteristischen Bestimmtheit den Episkopat ansah [4]). So haben wir nun einen gesicherten Boden unter den Füßen und brauchen uns nicht mehr, wie dies bei den Untersuchungen über den älteren, symbolischen Traditionsbegriff der Fall war, mit allgemeinen Umschreibungen von historischen Verhältnissen hinhalten zu lassen, die entweder auf rein idealistischen Constructionen beruhten oder für ihre relative Berechtigung auch innerhalb des Protestantismus Anerkennung fanden. Man wende nicht ein, daß bei dieser Wendung der Begriff der Tradition ganz verschwinde; derselbe ist ohnedies kein bestimmter, sondern ein Verhältnißbegriff. Er weist nicht nothwendig auf eine in jahrhundertelanger Vergangenheit liegende kanonische Epoche; sondern auch was vor einem Menschenalter Geltung erlangt hat, kann gar wohl

[1]) S. 394–401.

[2]) A. a. O. S. 507.

[3]) Valentia: Comment. III. S. 301–304.

[4]) 3, 1, 1. 2, 1. 12, 5. 4, 33, 8.

schon jetzt in die Reihe traditioneller Bestimmungen eingerückt sein; wie auch, was sich heute bildet, der Zukunft mit Recht als überliefert gelten mag. Tradition ist nicht blos, was der Kirche von anderen tradirt wurde, sondern auch, was die Kirche selbst anderen tradirt. Mit Recht bemerkt Pelt, daß der zweideutige Charakter der Tradition bei dem dogmatischen Theile derselben noch mehr hervortrete, als beim rituellen[1]). Urheber der dogmatischen Traditionen aber ist der Episkopat, der im Papstthume gipfelt; der Traditionsgedanke selbst aber sank bald zu einem Hülfsbegriffe herab, der die Einheit des Geistes in den Aposteln und in den Bischöfen beweisen und diesen damit das Recht zu kanonischen Productionen verleihen sollte. Mit dieser Einheit des Geistes pflegte sich schon der ältere Katholicismus voreilig zu trösten, wenn ihm die Antinomie, die in seinem Principe „Schrift und Tradition“ lag, zum Bewußtsein kommen wollte[2]). Dieselbe Einheit des Geistes war es, auf deren Voraussetzung hin sich dann später Concilien und Päpste alles erlauben durften. Ist dem protestantischen Schriftprincipe zufolge der heilige Geist allezeit wirksam in der Hervorbringung der certitudo subjectiva, so beutet der Katholicismus diese Wirksamkeit dahin aus, daß ihr Resultat ganz in der certitudo objectiva der kirchlichen Autorität aufgeht. Organ aller auf die apostolische Epoche folgenden Geisteswirkung ist der Episkopat, beziehungsweise der Papat; Tradition aber bedeutet schließlich nichts anderes, als das Resultat der Thätigkeit, die die Kirche als tradux Spiritus sancti von Anfang an bis auf den heutigen Tag geübt hat.

4) Es braucht keines Beweises mehr, daß mit dieser ganzen Anschauungsweise die Setzung einer specifisch inspirirten kanonischen Epoche unvereinbar ist, indem diese Epoche sich vielmehr erweitert in die ganze Länge der kirchengeschichtlichen Aera. Jener anfangs vorhandene (§. 16, 3. 31, 1) gemeinschaftliche Boden ist somit verlassen. Anstatt einer kanonischen Epoche haben wir blos noch einen kanonischen Anfang, der sich in eben so kanonischer Weise fortsetzt. Man kann nun allerdings nicht leugnen, daß die katholische Dogmatik zu diesem Resultate fast gegen ihren Willen getrieben wird. Die Dogmatiker des modernen Uebergangsstadiums leugnen eine Fortsetzung der Inspiration über die Grenzen des apostolischen Zeitalters hinaus geradezu[3]); und auch die älteren Apologeten der Traditionslehre verwenden wenigstens noch viel Scharfsinn auf den Nachweis eines Unterschiedes zwischen der apostolischen Inspiration und der der Concilien und Päpste. So haben nach Canus die heiligen Schriftsteller ge-

---

[1]) S. 61.

[2]) Hundeshagen bei Gelzer, II. S. 218. 225.

[3]) Brenner: generelle Dogmatik, 1826, S. 90. Kastner: Würde und Hoffnung der katholischen Kirche, S. 18. 120. 150.

schrieben ex proxima Dei revelatione vel inspiratione; hingegen von den Concilien und Päpsten sagt er: humana via incedunt rationemque sequuntur. Non enim existimandus est summus pontifex eam habens facultatem, quae in apostolis, prophetis et evangelistis inest, ut, proposita unaqualibet de fide quaestione, protinus dignoscere possit, utra quaestionis pars vera falsave sit. Auch zur Concilienordnung gehört es darum, daß man, wie sich dies in urbildlicher Weise auf dem Apostelconcil gezeigt hat, zuerst pro und contra redet, bis endlich die unfehlbare Wahrheit von oben herab das lösende Wort eingibt [1]). Darin soll eben — so führt Natalis Alexander diesen Gedanken weiter [2]) — der Unterschied zwischen apostolischer und kirchlicher Inspiration bestehen, daß ein Apostel richtig spricht, auch wo sein Wort ein ἅπαξ λεγόμενον bleibt, dagegen erst ein gewisses Quantum von Parallelstellen einem patristischen Citate Gewicht verleiht. Aber alle diese Ausflüchte, die getroffen werden, um eine gänzliche Aufhebung der Grenzen kanonischen Zeitalters zu verhüten, sind zu beurtheilen, wie jene obigen Versuche, die traditio ecclesiastica in einer gewissen Unterscheidung von der divina zu erhalten, ohne sie derselben doch geradezu in protestantischer Weise unterzuordnen. Alle jene Halbheiten wiederholen sich auch hier, ohne daß der letzte Sinn irgendwie zweifelhaft sein könnte. Nicht immediate, wie durch Apostel, rede Gott durch die Kirche [3]); dennoch aber sind die Beschlüsse der letzteren „Orakel" von vollkommen göttlicher Autorität [4]). Selbst dann ist eine Inspiration der Kirche nicht zu umgehen, wenn die ganze dogmatisirende Thätigkeit derselben — wie das die glimpflichste Auslegung des Traditionsdogmas ist — blos in einer Auslegung der Schrift bestehen sollte. So hat nach Becanus der heilige Geist dem ersten Apostelconcil assistirt per novam revelationem, den folgenden Synoden per simplicem explicationem scripturae aut traditionis [5]). Aber dann müßten doch die Autoren der infallibeln Schriftauslegung immer als „Empfänger einer die Offenbarung in Christo absolut enthüllenden Inspiration, die sie den Aposteln völlig gleich stellte" [6]), betrachtet werden. Darauf kommen auch die katholischen

---

[1]) Loc. 5, 5. S. 296. 297. Vgl. Galura: neueste Theologie des Christenthums, IV. S. 271.

[2]) Thesaur. theol. VII. S. 44'.

[3]) Stattler: loc. theol. S. 135.

[4]) A. a. O. S. 134: ecclesia in suis testimoniis et oraculis, quae per suos rectores de rebus fidei divinae et ad regulas aeternae salutis divinitus vere latas pertinentibus secundum legem fundamentalem a Christo constitutam edit, habet revera autoritatem divinam.

[5]) III, 2. S. 28.

[6]) Müller: evangelische Union, S. 48.

Dogmatiker mehr oder weniger hinaus. Gleich Peresius gibt einen belehrenden Schluß a minori ad majus: wenn schon die Schrift selbst inspirirt ist, wie viel mehr muß das Verständniß derselben, das sich zur Schrift verhält, wie Geist zum Leib, inspirirt sein? Er setzt daher voraus, daß den heiligen Aposteln gleich am Pfingsttage der richtige Sinn der Schrift eingegeben worden sei und sich von da aus auf dem Wege der exegetischen Tradition der Kirche mittheile [1]). Eine Anschauung, die man nur aus der Redeweise des idealistischen Begriffes von Tradition in die des realistischen umsetzen darf, um bei dem Satze Valentia's anzukommen, der vielleicht am bezeichnendsten ist für die Vorsicht und Rabulistik nicht minder, als für die dennoch unmißverständliche Tendenz dieser ganzen Theologie: die Autorität der Kirche sei keine menschliche und keine göttliche, sondern eine menschliche, die unter göttlicher Inspiration zu denken sei [2]).

5) Hiermit ist aber eine Perfectibilität des apostolischen Christenthums behauptet, derzufolge die katholische Kirche nicht mehr principiell, sondern nur noch, weil die Richtung des Fortschritts differirt, mit den eigentlich schwärmerischen und spiritualistischen Secten in Gegensatz treten kann. So hat die Kirche insonderheit durch Ausscheidung des Montanismus keineswegs bewiesen, daß sie eine fortdauernde Inspiration überhaupt verwirft. Bereits Tertullian übertrug bekanntlich zur Rechtfertigung des Montanismus die Entwicklungsphasen der Natur auf die Religionsgeschichte. Der Keim der Religion liegt in der Natur, ihre Kindheit durchschritt sie unter dem Gesetze und den Propheten, zur Jugend erglühte sie durch das Evangelium, ihre Reife findet sie durch den Paraklet [3]). So spricht Tertullian den Begriff einer reinen, sich selbst fortbewegenden, in immer höheren Entfaltungen die früheren Stufen überwindenden Perfectibilität des Christenthums aus. In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent [4]). Mit solchen Aeußerungen explicirte Tertullian nur, was an sich schon in dem von ihm vertretenen Traditionsgedanken gelegen hatte, weßhalb er damit auch weder bei seiner, noch bei der nächstfolgenden Zeit anstieß. Ganz wie die spätere katholische Theorie von der Concilien- und Papstautorität, so nahm auch der Montanismus für die Offenbarungen seines Paraklets keine schlechthinige Neuheit dogmatischer Erkenntnisse in Anspruch, sondern ließ die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit dieser Resultate einer neu zufließenden Inspiration sich blos beweisen durch An-

[1]) De tradit. S. 46.
[2]) Comment. III. S. 135.
[3]) De virg. vel. 1.
[4]) De bapt. 13.

schluß an die schon überkommene, gleichfalls vom Geiste hervorgebrachte Glaubensregel [1]). Die Uebung und eigenthümliche Werthschätzung der Prophetie, wie sie im Montanismus statt hatte, war es gleichfalls nicht, wodurch dieser sich von der übrigen, gleichzeitigen Kirche unterschied [2]). Ueberhaupt ist der Umstand sehr bemerkenswerth, daß der Montanismus lange Zeit innerhalb der Kirche seine Ansprüche durchfechten durfte, daß die einzelnen Provincialkirchen ihn zum Theil erst sehr spät als Ketzerei auszuscheiden einig wurden, daß Tertullian selbst auch noch in der nächstfolgenden Zeit als Lehrer, und Perpetua und Felicitas immerdar als Märtyrerinnen der Kirche galten [3]). Erst als der Montanismus jene Continuität der Geistesoffenbarung zu Gunsten der ihm speciell zugekommenen neuen Prophetie dahin ausbeutete, daß er die letztere unter Umständen von der Offenbarung durch Christum unterschied, ihr sogar entgegensetzte, als ferner die montanistische Schärfung der eschatologischen Erwartung auf die Länge nicht mehr ausreichen konnte, folgte die Kirche mit Ausscheidung der weltflüchtigen neuen Prophetie dem Triebe, weltgeschichtliche Macht zu werden, und so in besonnenerer, gleichmäßigerer Weise jenes Princip der Continuität alter und neuer Geisteswirkung weiterzuführen [4]). Es liegt auf der Hand, daß aus ähnlichen, nur noch viel stärkeren Gründen auch die im Mittelalter vom Abt Joachim von Floris ausgesprochene Perfectibilität des Christenthums verworfen werden mußte. Nicht das formale Princip, sondern das materiale Resultat machte das Ketzerische dieser Erscheinungen aus; nicht die Perfectibilität an sich, sondern nur die Perfectibilität in deterius wurde von der katholischen Kirche als eine contradictio in adjecto ausgeschlossen.

§. 36.

Für den Standpunct der consequenten Traditionshypothese ist die Schrift selbst nur ein erstes Glied der gleichnamigen literarischen Entwicklung und verschwindet daher fast ganz vor der Masse des nachfolgenden, der Tradition angehörigen Materials.

1) Jener Priester, der am Ende des Mittelalters von der Bibel die Vorstellung verbreitete, als sei sie ein Buch, so groß, wie ein Dorf, hatte damit ganz das Richtige ausgesprochen bezüglich derjenigen Literatur, die dem Traditionsgrundsatze gemäß als Summe dogmatischer Erkenntnißquellen in Betracht kommt, und eben damit seinen Zweck erreicht, dem Laienverstande die Unmöglichkeit einer Controle über die Legitimität kirch-

---

1) Ritschl, S. 484.
2) Ritschl, S. 477.
3) Ritschl, S. 463.
4) Ritschl, S. 462. 510.

licher Lehrentscheidungen anzudemonstriren. In minder populärer Weise thut ganz dasselbe heutzutage Perrone, wenn er als media, quibus transmissa est primitiva dogmatica traditio quibusque tuto cognosci potest, aufzählt: 1) ecclesiae magisterium, 2) conciliorum praesertim oecumenicorum acta, 3) acta martyrum, 4) sacra liturgia, 5) praxis ecclesiae in publica et solenni sacramentorum administratione et cultu religioso, 6) patres, 7) scholastici, 8) haeretici, die für die Christen leisten, was für Christum die Juden [1]), 9) historia ecclesiastica [2]) — eine Eintheilung, so confus, als sie der Sache nach sein muß, um ein klares Verständniß unmöglich zu machen und den Eindruck der Unergründlichkeit katholischer Lehrfundgruben zu hinterlassen. Kein Wunder, daß dieser phantastischen Ungeheuerlichkeit gegenüber sich für den einfachen und nüchternen religiösen Sinn stets die Bibel empfohlen hat, als eine sicher übersehbare Sammlung göttlicher Aussprüche. Aber auch kein Wunder, daß die katholische Kirche gegen diese Isolirung der Bibel und die damit verbundene Vereinfachung der Controle stets protestirt und alle Anstrengungen gemacht hat, um die Bedeutung der Schrift für das populäre Bewußtsein so viel, als immer möglich, zu nivelliren mit der Autorität der nachfolgenden kirchlichen Literatur. Da nun diese letztere einen, dem Laien schlechthin unausmeßbaren Umfang besitzt, ist es im höchsten Grade unthunlich, wenn demselben gerade jene ersten Anfänge, die an sich noch so wenig Aufschluß über die Tendenz des Ganzen geben, in einem vorzüglichen Grade zugänglich gemacht werden. Die Volksbibel ist daher merx perniciosissima [3]). Daher die Verbote des Bibellesens in der Landessprache [4]), wozu Gregor VII. seinen Nachfolgern Anleitung gab [5]); während Innocenz III. schon mit principieller Ausschließlichkeit verfuhr [6]) und an den Synoden von Toulouse 1229 [7]) und Tarragona 1234 [8]) gelehrige Nachfolge fand; von dem letztgenannten Concil datiren die eigentlichen Bibelautodafés. Pius IV. 1564, Clemens VIII. 1598, Gregor XV. 1622 wollten wenigstens die Erlaubniß der Priester als conditio sine qua non für den populären Bibelgebrauch eingeholt wissen; die Constitution Unigenitus von Clemens XI. aber gab ein rundes Verbot [9]). Pius VII. bezog dasselbe 1816 vornemlich auf die vom römi-

---

[1]) IX, S. 306.
[2]) S. 283.
[3]) Ausdruck des Cochläus. Vgl. Bible annals, I. S. 62.
[4]) Vgl. Köllner, S. 348–350.
[5]) Epist. 2, 11.
[6]) Epist. 2, 141. 142.
[7]) Can. 14.
[8]) Can. 2.
[9]) Satz 79 unter den 101 verdammten Thesen lautet: „es ist nützlich und nothwendig, überall, zu allen Zeiten, für jeden Menschen die heilige Schrift zu studiren.“

schen Stuhle nicht approbirten Uebersetzungen und postulirte auch für den Gebrauch der approbirten vorhergehende beichtväterliche Erlaubniß. Seither sind Leo XII., Gregor XVI. und Pius IX. auf dieser Bahn in bekannter Weise vorgeschritten, immer die protestantische Voraussetzung von der Perspicuität der Schrift in erster Linie verwerfend. Wie aber wäre das Widersinnige zu begreifen, daß man dem geschriebenen Worte Unklarheit a priori vindiciren will und zu seiner Auslegung ein verbum Dei non scriptum postulirt, das doch selbst nicht minder ein geschriebenes, wohl aber schon um seines äußeren Umfangs willen unendlich viel schwerer zu erforschendes ist: sollte nicht aus der Noth eben eine Tugend gemacht werden durch die aus der insufficientia scripturae zu demonstrirende Sufficienz des Episkopates, der aus stets präsentem Beistande des heiligen Geistes heraus, den wahren Sinn der Schrift eruirt? Auch Baur hat insofern die Traditionslehre als einen Cirkelschluß dargestellt, als dadurch der christliche Glaube auf eine zur Schrift hinzutretende mündliche Ueberlieferung soll gegründet werden, welche mündliche Ueberlieferung aber selbst an allen Orten als eine schriftlich fixirte zu Tage liegt [1]). Aber durch diesen an sich unnützen Cirkelschluß wird ein sehr unschätzbares Kleinod in die Dogmatik hereingezaubert. Wenn überhaupt, so hält jetzt der römische Episkopat nur noch deßhalb an der Schrift fest, um an ihrer Unbehülflichkeit und Dunkelheit seine eigene Unentbehrlichkeit und Erleuchtung zu beweisen. Wo sie aber gedrängt werden, den Cirkel zu verlassen und sich zu erklären, ob die Schrift aus der Kirche, oder die Kirche aus der Schrift erwiesen werden solle, da entscheiden sich die katholischen Dogmatiker offen für das erste Glied der Alternative [2]). Es ist also blos Euphemismus, wenn von zwei Erkenntnißquellen gesprochen wird, indem ja die Schrift selbst nichts ist, als das erste und als solches noch unentwickelte Glied der Tradition, deren Resultate ja, da kein Gedächtniß einen Umfang von 18 Jahrhunderten hat, jedenfalls ebenso gut aufgeschrieben sind, als die Bibel. Es beruht mithin der mündliche Charakter der Tradition schließlich nur darin, daß, wie Michelis dies gut ausführt [3]), ihre Träger nicht Bücher, sondern forthin redende Personen sind. Wie die christliche Gesammtlehre in Christo ein lebendiges, sich selbst verkündigendes Wort war, so lebt dieselbe in der Kirche, getragen und verkündigt durch Bischöfe, durch alle Zeiten fort und wird nur nach und nach aufgeschrieben, wozu in der Bibel erst der Anfang gemacht ist. Wo liegt nun aber noch der reale Unterschied zwischen verbum Dei scriptum und non scriptum? Er erweist sich,

---

[1]) A. a. O. S. 491. Schon Amesius, Calixt und Fr. Turretin schrieben de circulo pontificiorum.

[2]) Gerbert: princip. theol. exegeticae, S. 223.

[3]) Kirchenlexikon, XI. S. 120.

falls unter dem ersteren blos die Schrift soll verstanden werden, als bloses Sophisma. Diejenigen waren ganz verständig, die auf der Synode zu Trident geradezu aussprachen, der katholische Glaube sei **blos** auf die Tradition gegründet; denn auch die Schrift war früher Tradition, abgesehen davon, daß man ihr blos um der Tradition willen glaubt. Neuerdings sind daher solche Stimmen in verstärktem Maaße laut geworden und geben im orthodox römischen Lager den Ton an. „Die Tradition ist nicht etwa eine untergeordnete Quelle, woraus die Kirche, wenn etwa die heilige Schrift nicht ausreichen sollte, ihre Lehre zu schöpfen hätte, sondern sie ist die aus dem Munde Christi stammende Hauptquelle" [1]). Zu ihr trat dann die Literatur des neuen Testaments blos hinzu [2]), wie später noch so manches andere Schriftliche. „Dieses lebendig sich fortsetzende und fortzeugende, ewig gleiche Bewußtsein der Kirche ist die Tradition. Von dieser Tradition ist die Bibel nicht verschieden, sondern die heilige Schrift ist selbst nur ein Theil, und zwar eben der geschriebene der Tradition" [3]). So wird neuerdings gelehrt im geraden Gegensatze zu manchen Dogmatikern der Aufklärungsepoche, welche die Schrift zum primarium et praecipuum veritatum religionis principium erhoben [4]). Der letztere Kanon, consequent durchgeführt, würde ja geradewegs auf die protestantische Voraussetzung führen, wornach die Schrift, wie der Herr selbst, zu allen folgenden Zeiten in einem gleich unmittelbaren, einzigartigen und urbildlichen Verhältnisse steht. Aber gerade um eine solche normative Bedeutung der Schrift auszuschließen, wurde die Lehre von der zweiten Erkenntnißquelle erfunden. Tradition ist daher mit nichten ein unschuldiger Anhang zum neuen Testamente, sondern dieses selbst ist vielmehr eine zum Theil unpassende Vorrede zur Tradition, als dem eigentlichen corpus doctrinae. Für dieses letztere ist das neue Testament so entbehrlich, daß schon **Faber**, der bekannte Vicar des Bischofs von Constanz, sich dahin aussprechen konnte, auch wenn es nie ein Evangelium gegeben hätte, würde die Kirche nichtsdestoweniger bestehen, und Cardinal **Hosius** meinte sogar, nur besser würde sie sich in diesem Falle befinden. Die Kirche hätte ja später dasselbe in noch vollkommenerer Form aussprechen können, was im neuen Testamente einen vielleicht verfrühten Ausdruck gefunden hat. Nicht Schrift und Kirche, sondern blos Kirche lautet daher der ächt katholische Wahlspruch [5]). Wie die kanonischen Schriftsteller nichts anderes sind, als die ersten Glieder der Kirche [6]), so auch

[1]) **Michelis**, a. a. O. S. 124.
[2]) **Friedlieb**, S. 8.
[3]) **Staudenmaier**: Wesen der katholischen Kirche. Aufl. 2. S. 43.
[4]) **Wiest**: inst. theol. III. S. 139.
[5]) **Marheineke**: System II. S. 18.
[6]) Vgl. **Eck**: loc. th. 1, 18.

ihre Producte nichts anderes, als die Erstlinge der kirchlichen Literatur. Wie jene die Subjecte der Tradition, das Wort im activen Sinne genommen, so diese Objecte derselben in der passiven Wendung des Begriffs. Die Tradition trennt mithin den Gläubigen jedesmal eben so weit von der Schrift, als zeitliche Entwicklung liegt zwischen ihm und den Aposteln; wogegen im Protestantismus nichts, was christlich sein will, mit der Schrift nur in dem mittelbaren Verhältnisse eines heute geborenen Kindes zu Adam stehen darf. Die heilige Schrift bleibt nicht blos als erstes Glied der Kette am Anfange stehen, sondern darin besteht eben ihre kanonische Autorität gegenüber der Tradition, daß sie alle Stationen der Entwicklung mitmacht, in ewiger Identität als unica norma et regula die veränderlichen Erscheinungen richtend und aus eigenster Fülle in jedem Zeitalter mit gleicher Unmittelbarkeit erzeugend τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχάς (Jac. 1, 21.).

2) Die Summe katholischer Glaubensquellen besteht also in einem Materiale, das man ebenso gut mit Rücksicht auf seine erste Gestalt Tradition, als mit Rücksicht auf seine letzte Schrift nennen kann. Werden Schrift und Tradition aber coordinirt, so geschieht es blos dem Sprachgebrauche zu lieb, der diejenigen Theile des Traditionsinhalts, die zu allererst aufgeschrieben wurden, als Schrift κατ' ἐξοχήν auszeichnet. Im Grunde aber gehören sie so gut zur Tradition, als andererseits die spätere Tradition auch Schrift heißen könnte. Jedenfalls, dies zeigt sich auch von dieser Seite wieder auf's Neue, ist durch diesen Charakter der Tradition der letzte Einheitspunct katholischer und protestantischer Lehrgrundlage beseitigt; es ist die specifische Bedeutung, die das protestantische System, und anscheinend auch das katholische, der kanonischen Epoche beilegten, definitiv verwischt. Vielmehr lagert sich nun „die geheiligte Tradition mit dem Ballast ihrer unvollkommenen Bildungen zwischen die jeweilige Gegenwart und den ächten, primitiven Anfangspunct der Kirche“ [1]). Es wird daher die Aussicht nach diesem Anfangspuncte immer trüber; und wer diese Perspective nicht anders, als durch das Medium der Tradition gewinnen zu können glaubt, der entschließt sich eben, um nur ja zu seinem Ziele zu gelangen, auch das alles mit in den Gesichtskreis aufzunehmen, was sich unterdessen von zeitlichen Bildungen in die Mitte gestellt hat. So verschwindet die Schrift vor der Tradition selbst denjenigen katholischen Theologen, die in der Tradition zunächst nichts zu besitzen glaubten, als die Garantie für die Möglichkeit, den Ursprungspunct selbst zu erreichen. Von dem letzteren Interesse ging der praktische Traditionsstandpunct überall zuerst aus. „Jeder Pfarrer, der die Gläubigen belehrt, sagt ihnen: die Lehre, die ich euch lehre, ist

---

[1]) Hundeshagen: Gelzer's Monatsblätter, II. S. 230.

nicht von mir, sondern von dem Bischofe, der sie von dem Papste empfangen hat, der seinerseits sie von Jesus Christus empfangen, welcher sie von Gott dem Vater empfangen hatte, und der seinen Aposteln und nach ihnen seinen Priestern die Sorge übertragen, sie zu verbreiten" [1]). Wer gedenkt nicht bei diesen Worten des Bischofs von Annecy jener treffenden Beschreibung, die Martensen vom Katholicismus gemacht hat? „Der Katholicismus hat sich zu einem großen Systeme von Garantien des Christenthums entwickelt, das Christenthum aber, die Sache selber, welche durch dieselben garantirt werden sollte, ist in Schatten gestellt. Der Gegensatz zwischen dem ächten und unächten Christenthume ist unter der Hand reducirt worden auf die Bejahung oder Verneinung dieser Garantien" [2]). Man wollte die Schrift mit der Tradition sicher stellen und darüber ist die Schrift selbst in die Tradition aufgegangen. Daher das Tragische im Geschicke aller katholischen Reformatoren. Es begegnet selbst den Bestmeinenden und Aufrichtigsten unvermerkt, daß sie anstatt des Christenthums immer nur die Garantien der Tradition restauriren, durch welche eben das Christenthum selbst entstellt worden war. Je mehr jene Reformatoren hineingerathen in die vielverschlungenen und krummgezogenen Wege der kirchenregimentlichen Praxis, desto mehr werden sie verlassen von dem guten und großen Gedanken ihres ersten Anfangs. Hat man einmal sich gewöhnt, in dem ganzen, doch nichts weniger als reinen Strome der kirchlichen Ueberlieferung das heilige und belebende Wasser Ezechiels (47, 1—12.) zu sehen [3]), so muß man auch die Menge der auf diesem Fahrwasser entstandenen Producte als ächt kirchlich anerkennen; und von einer Reformation kann im Ernste niemals die Rede sein. Wir erinnern, um von solcher Danaidenarbeit ein anschauliches Bild zu geben, an zwei significante Beispiele. Derselbe Gerson, um zuerst einen Vertreter des Episkopalismus zu nennen, der sonst so Treffliches zu sagen wußte zur Empfehlung eines tüchtigen Schriftstudiums [4]), ließ sich leicht soweit bringen, die Verbreitung von Bibelübersetzungen geradezu zu mißbilligen, weil er davon unnützen Widerspruch und Mißverstand betreffs der Kirchenlehre befürchtete [5]). Es gewährt einen deprimirenden Eindruck, einen Mann, der von Haus aus Besseres wußte, zu Constanz unter den Verurtheilern der biblischen Wahrheit zu sehen; und ist dieser Umstand ein schlagender Beweis dafür, wie vollkommen jene großen Concilien den Traditionsstandpunct vertraten. Daß sie dies thaten im Sinne des Episkopalismus, macht ihre angebliche Verwandtschaft zum Protestantismus nicht um den klein-

[1]) Rendu: die Anstrengungen des Protestantismus, S. 264. 265.
[2]) A. a. O. S. 45.
[3]) Vgl. Lange: philosophische Dogmatik, S. 594.
[4]) Ullmann, II. S. 430.
[5]) Opera ed. du Pin IV, 2. S. 623.

sten Grad realer. Andererseits liefert Hadrian VI. das Beispiel eines Papstes, der, persönlich dem Plane einer Kirchenreformation aufrichtig zugethan, doch an der ungeheuer angewachsenen Masse schwer wiegender Mißbräuche und offenbarer Aergernisse, wie die Tradition sie darbot, eine Schranke seines eigenen guten Willens und besseren Wissens findet. Jedes System, das in höchster Instanz blos auf Erhaltung des kirchlichen Herkommens und auf Repristination der Traditionen zielt, lebt immer nur auf Kosten des Charakters seiner persönlichen Träger. Auch Hadrian VI. konnte dieser gefährlichsten aller demoralisirenden Mächte so wenig widerstehen, als je ein Sterblicher. Man konnte ihn klagen hören, daß er das Gute, das er thun wolle, nicht thun dürfe. In der That war er auch gefangen und verkauft unter das Gesetz der Tradition, das in den Gliedern des Körpers, dem er angehörte, einmal Geltung hatte. Schon er empfand schwer die Last, unter der die späteren Curialisten sich zerarbeiteten; die Last, die auf die Schultern derer gelegt ist, die alles, was in der Kirche Wirklichkeit gewonnen hat, als vernünftig nachweisen müssen. Kein Wunder, daß er endlich unterlag. Sarpi [1]) erzählt von einem schlangenklugen Rathe, den der Bischof Volaterranus dem Papste ertheilte: Reformationspläne seien wenig anständig für einen Papst; seine frommen Vorgänger hätten den Weg der Gewalt immer dem der Concession vorgezogen gegenüber solchen, die frech genug gewesen waren, die verderbten Sitten der Curie zum Vorwande ihrer Ketzereien zu nehmen; nie dürfe man das Vorurtheil unter den Völkern aufkommen lassen, als könne das Kirchenregiment in irgend einem Stücke mit Recht getadelt werden. Die römische Curie muß von allen ihren Institutionen prädiciren, was einst Ricci von den Jesuiten: sint, ut sunt, aut non sint! Dies begriff Hadrian VI. und bot gegenüber dem Reichstage von Augsburg dieselbe verführerische Macht der Tradition auf, die ihn zuvor selbst verführt hatte: schimpflich sei es für die deutschen Fürsten, sich von dem Wege, den alle ihre Vorfahren gewandelt waren, abführen zu lassen durch ein armes Klosterbrüderlein, gleich als ob selbiges allein Weisheit und Verstand besäße. Ganz von Volaterranus inspirirt ist er, wenn er dann zur gewaltsamen Unterdrückung der Ketzerei aufforderte. Dagegen aus dem Seinigen war es genommen, wenn seine Legaten die Schuld des Klerus und der Curie an den gegenwärtigen Difficultäten freimüthig eingestehen mußten. Aber auch diese Concession, die er seiner Ehrlichkeit gemacht hatte, mußte ihn theuer zu stehen kommen. Volaterranus hatte gesagt, in allen menschlichen Angelegenheiten treffe es zu, daß, wo jemand eine Concession mache, hundert Forderungen weiter an ihn gestellt würden. Und die

---

[1]) I, 5.

Fürsten in Nürnberg beeilten sich auch in der That, die Selbstbekenntnisse des guten Papstes mit jenen berühmten „hundert Beschwerden“ zu beantworten, deren Centnergewicht die Hoffnungen Hadrian's erdrückte.

3) Mit Hinweisung auf ein anderes, der Dogmengeschichte angehöriges Beispiel gedenken wir schließlich das ganze im §. ausgesprochene Verhältniß, in welches der Katholicismus vermöge der Traditionslehre zur Schrift getreten ist, klar zu veranschaulichen. Wenn die Kirche im Abendmahle den Kelch darreicht mit Aussprache der Worte: hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum, so hat sie diese Worte theils aus der Schrift, theils aus der Tradition geschöpft. Hier also handelt sie nach dem Grundsatze, wornach die Tradition Ergänzung der Schrift ist. Wenn sie aber weiter diesen Kelch blos den Priestern spendet, so hebt sie das Wort Christi „Trinket alle daraus!“ mithin eine res divina ohne alle Frage wieder auf. Als nun im Jahre 1563 zu Trident die Lehre von der Kelchentziehung bestätigt ward, hatte man eine scholastische Tradition für sich, die erst von Alexander von Hales und Thomas von Aquino, eine synodale, die erst von Constanz und Basel her datirte. Gegen sich aber hatte man die ganze alte Kirche, gegen sich Lehrer, wie Anselm und den Lombarden, gegen sich Päpste wie Gelasius I., Urban I., Paschalis II. Nichts desto weniger wird die communio sub una beschlossen; denn Aenderungen zum Vortheile der Genießenden könne die Kirche immer treffen, wie Paulus selbst sich dieses Recht vindicire, 1 Cor. 11, 34. So hatte schon Gerson für Rechtfertigung des Dogmas keinen anderen Ausweg gesehen, außer diesem: die heilige Schrift sei immer nur in ihrer unlösbaren Einheit mit der kirchlichen Tradition, dem kanonischen Rechte und überhaupt mit der Machtvollkommenheit der Kirche zu betrachten. Und selbst die constanzer Synode sagt blos, diese neue Communionsweise sei rationabiliter introducta, erkennt aber ausdrücklich an, sowohl daß Christus sub utraque das Sacrament eingesetzt, als daß die ersten Gläubigen es sub utraque genossen hätten [1]). Also hier hätten wir denn eingestandenermaaßen eine eigentliche Alteration des Testamentes Christi, zu der die Kirche so gut berechtigt ist, als sie auch umgekehrt nach Gutdünken die ursprüngliche Form wiederherstellen kann, wie das gegenüber den Griechen, Böhmen und im XVI. Jahrhunderte in den Ländern der mainzer Diöcese und der bairischen und österreichischen Fürsten gestattet wurde. Damit ist aber der geheimnißvolle Schleier, den das Traditionsprincip über die römische Allgewalt gedeckt hat, zerrissen; oder vielmehr er ist zu kurz befunden, um die ganze Länge und

---

[1]) Harduin, VIII. S. 381.

Breite römischer Usurpationen zu verhüllen. Marheineke, zu dessen Theorie diese Manipulation um so weniger stimmt, als nach ihm die Kelchverweigerung „an keiner Seite innerlich und wesentlich mit dem Systeme zusammenhängt“ [1]), kann daher nur staunen und bedauern: „ganz offen und unumwunden erklärt hier eine allgemeine Kirchenversammlung, daß es ihr beliebe, das Gegentheil von demjenigen festzusetzen, was unser Herr Christus und die alte Kirche gethan“ [2]). Hier ist also zur Wirklichkeit geworden, was wir oben (§. 30, 2) bereits als der ganzen Tendenz des Traditionsdogmas zufolge zu statuirende Möglichkeit nachwiesen; und es will selbst die schlaue Vorsicht nichts mehr verfangen, womit sonst Bellarmin das gegensätzliche Verhältniß zwischen Schrift und Tradition blos in die Einbildungskraft der Protestanten zu verlegen strebt; es ist angesichts der Kelchentziehungspraxis eine blose Sophistik, wenn der Inhalt der Tradition in der Theorie als consonum scripturae hingestellt wird, cum verum a vero dissonare non possit [3]). Aber Ja und Nein verhalten sich nicht zu einander wie verum zu verum. Vielmehr beweist die Sanctionirung der Lehre von der Kelchentziehung durch Concilien und Päpste, und dann wieder die Ausnahmen, die Concilien und Päpste von der kaum definirten Lehre sich erlauben, daß sowohl für den Curialismus als den Episkopalismus die Tradition nichts anderes bedeutet, als die Macht der Kirche, jederzeit Aenderungen treffen zu dürfen nach Gutdünken an dem Testamente des Herrn und der Apostel, wie der Cardinal von Lothringen selbst am 16. Sept. 1561 zu Poissy die Reformirten belehren wollte: concilia errare non posse neque doctrina, neque moribus, sed multa immutare pro temporum varietate [4]). Schlagender kann diese Consequenz des Traditionsprincips nichts beweisen, als die Sätze, zu denen Nicolaus von Cusa, einer der bewußtesten vortridentinischen Vertreter des genannten Princips, sich getrieben sah, eben indem er gegenüber den Hussiten die Kelchentziehung vertheidigte. Er that dies zuerst noch in seiner basler, liberaleren Zeit in zwei Sendschreiben an die Böhmen vom Jahre 1433, dann als Cardinallegat in zwei weiteren Briefen, datirt vom 27. Juni und 11. October 1452. Aber in der maaßlosen Art, wie hier das Traditionsprincip auf Unkosten der Schrift geltend gemacht wird, ist der curialistische Nicolaus nicht zu unterscheiden vom episkopalistischen. Dieser letztere schreibt: nicht von der Schrift geht der Weg zur Kirche, sondern von der Kirche zur Schrift; nicht an Worte,

---

[1]) System, III. S. 349.

[2]) S. 344.

[3]) Bellarmin, 4, 7, 5.

[4]) Hottinger: historia ecclesiastica, VII, S. 724.

sondern an den sensus experimentalis der Schrift ist die Kirche gebunden. Hier kommen schon verzweifelte Sätze vor, wie veritatem cathedrae alligatam esse, oder scripturas ad tempus adaptari et varie intelligi; kurz es ist das Autoritätsprincip der katholischen Kirche, das unter dem Titel der Tradition der Schrift gegenübergestellt wird [1]). Daher hat denn auch die Kirche von jeher mit Recht sich die Freiheit genommen, das Sacrament in derjenigen Form zu spenden, die sie für die, den jedesmaligen Zeitumständen angemessenste hielt, auch wenn diese Form von derjenigen, unter welcher das Sacrament gestiftet worden war, abwich. Sehr zum Ueberflusse wird nur noch beigefügt, eine solche Vollmacht habe ja der Herr wahrscheinlich seinen Jüngern in intimer Unterredung ertheilt [2]). — Ganz ebenso verfährt der spätere, zum Papismus bekehrte Nicolaus. Düx gibt als oberstes Princip der späteren Briefe ganz richtig den Satz an: „die katholische Kirche sei nicht an den Buchstaben der Schrift gebunden, an den Geist aber jederzeit" [3]). Doch ist dieses und anderes, was Düx davon mittheilt, noch glimpflich gegen derartige unmißverstehbare Sätze, wie sie sich besonders im zweiten, längeren Sendschreiben finden: ad Papae concilium et in hoc maxime recurrendum et ei acquiescendum; — omnia potuerunt apostoli et possunt successores; — tota catholica ecclesia non potest ad literas scripturarum obligari, licet semper ad spiritum; — praxis ecclesiae uno tempore interpretatur scripturam uno modo et alio tempore alio modo, nam intellectus currit cum praxi; — sequuntur igitur scripturae ecclesiam, quae prior est et propter quam scriptura, et non e converso. Gewiß war es für die Reformation von größter Bedeutung, daß schon vorher einmal wenigstens die letzten Consequenzen des Traditionsprincips in so rückhaltsloser Weise ausgesprochen worden waren. Man konnte sich einstweilen daran orientiren; wie denn besonders Brenz nicht ermangelt, ein Register von Sentenzen desselben Cardinalbischofs von Brixen zu geben, unter denen das präciseste wohl dahin lautet: mutato judicio ecclesiae mutatum est Dei judicium [4]).

§. 37.

Der Traditionsgedanke vollzieht sich, nachdem man einmal über die blos historische Fassung hinausgegangen war, mit innerer Nothwendigkeit so, daß der curialistische Begriff den Schluß-

---

[1]) Düx: Nicolaus von Cusa, I. S. 147—153.

[2]) Düx, a. a. O. I. S. 155—158.

[3]) II. S. 83.

[4]) Brenz: prolegomena contra Petrum a Soto, S. 728.

stein des ganzen Gebäudes bildet, zu welchem der altkatholische und der mittelalterlich synodale nur Uebergänge bilden.

1) Vincentius von Lirinum schreibt: in ipsa catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum [1]). Auf diese Worte hat, als auf den classischen Commentar des ganzen Traditionsdogmas neuerdings Hilgers mit Recht verwiesen [2]). So wird von allen Dogmatikern das ächt katholische Dogma nach den Merkzeichen der universitas (Katholicität), antiquitas (Apostolicität) und consensio (Einheit) bestimmt. Mit dem Begriffe der Tradition hängt diese Charakteristik des katholischen Glaubens zunächst nur zusammen durch das Moment der antiquitas. Diese letztere sollte eben erwiesen werden durch den Traditionsbeweis, den zu diesem Behufe bekanntlich besonders Tertullian stark betrieb. Der ganze älteste Traditionsgedanke liegt in Tertullian's Wort: id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum [3]). So haben die alten Kirchenväter den Begriff der Tradition gefaßt und mithin durch das Zeugniß der sedes apostolicae den Inhalt der apostolischen Rede, oder vielmehr zunächst nur den richtigen Sinn der apostolischen Schrift zu constatiren gesucht. Dies schien zunächst ganz unverfänglich und durch die Sache selbst geboten. Es war der Weg der erwachenden historischen Kritik; eine dogmatische Bedeutung schien noch ganz fern zu liegen.

Als noch ihrer Zeit Irenäus und Tertullian solche Rede führten, war aber die Stunde längst vorüber, wo das Zeugniß der sedes apostolicae noch dasjenige hätte leisten können, was es in dem kirchlichen Argumente leisten sollte. Daß es eine apostolische Gemeindeüberlieferung in der ersten Zeit gegeben habe, ist nicht zu bezweifeln. Träger dieser Tradition zu sein, das war die Bedeutung der sedes apostolicae und ihrer Bischöfe [4]). Darauf allein gründet sich das hohe Ansehen, das Tertullian ihnen beilegt [5]). Eben diese Gemeinden hatten aber gewiß auch das Amt, die ächte apostolische Schrift zu bewahren und Zeugniß abzulegen gegen die von den Häretikern in Umlauf gesetzten Pseudepigraphen, und je mehr die apostolischen Gemeinden diesem Amte oblagen, machten sie sich selbst und ihre Tradition entbehrlich. „Ein Ereigniß, das von größter Bedeutung für eine Stadt ist, dessen Wirklichkeit aber nur durch wenige Augenzeugen bezeugt werden kann,

---

[1]) Commonitorium, 3.
[2]) Symbolische Theologie, 1841. S. 43.
[3]) De praescr. 31.
[4]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, X. S 184.
[5]) De praescr. 21.

wird so lange auf die Autorität dieser hin geglaubt werden müssen, als es nicht durch die Folgen selbst, oder durch eine öffentlich beglaubigte Bekanntmachung zu einem notorischen, für alle unzweifelhaften Factum erhoben ist. Man wird im Anfange sich um jene Augenzeugen drängen; wer nur kann, wird aus ihrem Munde die Erzählung vernehmen wollen; man wird sich auf ihre Aussagen berufen, sie werden wichtige Personen in der Stadt sein. Lasset aber nun einmal jenes Ereigniß, sei es durch seine Folgen, sei es durch officielle Bekanntmachung, sei es endlich durch die Consistenz, die es sich als unwidersprochen und unbezweifelt im Bewußtsein aller bildet, ein notorisches geworden sein, so wird sich niemand mehr, um die Wahrheit der Thatsache an sich zu erfahren, an jene Augenzeugen wenden; ihre Bedeutung ist vorbei, die geschichtliche Realität des Factums ruht auf anderen, jedem zugänglichen Grundlagen; sie haben aufgehört, unentbehrlich zu sein" [1]). So frägt zu Athanasius Zeiten niemand mehr in Philippi, Korinth, Thessalonich, Ephesus oder Jerusalem an, was die Apostel über die Homousie lehrten. „Dieses Ansehen der apostolischen Gemeinden, und diese Bedeutung der Succession mußte in dem Maaße abnehmen, als der ganze Umfang der geschriebenen Offenbarung bekannt, und nicht nur die Authentie ihrer einzelnen Theile, sondern auch die Wahrheit überhaupt eine Sache öffentlicher Notorität und in das allgemeine Bewußtsein aufgenommen wurde" [2]).

2) Jetzt wäre es also an der Zeit gewesen, den ganzen Begriff einer traditionellen Lehrquelle oder Auslegungsregel aufzugeben. Aber bereits war die Kirche von einer anderen Seite her in eine falsche Entwicklungsbahn gedrängt worden, deren weitere Verfolgung die Beibehaltung jenes Begriffes erforderte. Es konnte das heidenchristliche Bewußtsein unmöglich sich plötzlich auf einen Standpunct erheben, auf dem es die ganze alttestamentliche Vorbereitung, die dem Christenthume im Schooße des Judenthums geworden war, auch seinerseits durchlebt und erfahren gehabt hätte. Sollte die Kirche eine Heidenkirche werden, und sollte jenes „Mißverhältniß der heidenchristlichen Begriffsbildung zu den im alten Testamente wurzelnden christlichen Ideen," dessen Resultate Ritschl [3]) auf eine wesentlich nicht anzufechtende Weise beschrieben hat, nicht durch ein weltgeschichtliches Wunder aufgehoben werden, so mußte die alttestamentliche Periode sich zunächst auch auf heidenchristlichem Boden wiederholen. Es wurde daher das Christenthum von allen Lehrern der ersten Jahrhunderte als neues Gesetz gefaßt; die apostolischen Normen wurden verlassen; und unter den auf energische Concentration drängenden Einflüssen der

[1]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche a. a. O. S. 186. 187.
[2]) A. a. O. S. 186.
[3]) S. 583.

Verfolgungen und der häretischen Zersetzungen bildete sich die christliche Religionsgemeinschaft in die politischen Formen einer Theokratie hinüber. Das wesentlich einigende Princip aber, der concrete Sitz des theokratischen Charakters fand sich im Episkopate. Dieser aber konnte seine specifische Stellung nur bewahren, wenn er als Fortsetzung des Apostolats angesehen wurde, der selbst wieder eine Fortsetzung des Amtes Christi war[1]). Damit aber waren die Grenzen der kanonischen Epoche aufgehoben, und der aus den durchbrochenen Dämmen in die kirchliche Entwicklungsepoche eindringende Strom apostelgleicher Autorität stellte sich der Vorstellung der Zeitgenossen unter dem vagen Begriffe der Tradition dar. Der durch ununterbrochene Succession der Bischöfe garantirte Besitz einer apostolischen Tradition war es, der so dem Episkopate seinen dogmatischen Rückhalt gab, der denselben namentlich den Gefahren der Gnosis gegenüber mit der Lehrautorität bekleidete. So entstanden zu gleicher Zeit der Begriff der bischöflichen διαδοχή und der einer kirchlichen παράδοσις im späteren, dogmatischen Sinne; beide standen zu einander in einem Verhältnisse wechselseitiger Dienstleistung[2]). Wenn der einzige Clemens von Alexandrien von der allgemein verbreiteten Theorie insofern abweicht, als bei ihm nicht die Bischöfe, sondern die wahren Gnostiker als Träger der apostolischen Tradition erscheinen, so beruht das nicht sowohl auf einer singulären Gestaltung der alexandrinischen Verfassungsangelegenheiten[3]), als vielmehr ist es blose Privatansicht des gnostisirenden Kirchenvaters; daß die alexandrinische Praxis dieselbe war, wie auch anderwärts, hat der gleichzeitige Bischof Demetrius (190—232) später gegen Origenes deutlich genug bewiesen. So hatte sich im Interesse des Episkopats ein Begriff von Tradition gebildet, der nicht mehr, wie der frühere auf unverfänglichen historischen Grundlagen ruhte und zum Geschäfte historischer Kritik Veranlassung bot. Vielmehr drängte sich die Beobachtung je länger, je mehr auf, daß an eine historische Begründung des Traditionsinhaltes nicht zu denken war. „Konnte man denn wohl, um die Wahrheit einer Lehre und ihre apostolische Abkunft auszumitteln, herum fragen bei allen oder auch nur bei den vorzüglichsten Kirchen und die Stimmen zählen und auf diese Weise der Sache gewiß werden?"[4]). Und hätte man es gekonnt, auf welch widersprechende Resultate wäre man mehr und mehr gekommen! Die wirren und dünnen Fäden angeblich apostolischer Erinnerungen vermögen den Lehrkörper nicht mehr zusammenzuhalten. Da

---

[1]) Rothe: die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, S. 646—648.

[2]) Schwegler: nachapostolisches Zeitalter, II. S. 196. Ritschl, S. 441—449. Marheinecke: Dogmengeschichte, 1849. S. 134.

[3]) Ritschl, S. 449.

[4]) Marheinecke: Dogmengeschichte, 1849. S. 135. 136.

man aber des Traditionsbegriffes unmöglich entbehren konnte, suchte man den apostolischen Ursprung, der durch progressiven, historischen Beweis nicht mehr zu ermitteln war, durch einen Rückschluß von dem dogmatischen Besitze der Gegenwart aus zu erweisen. Der Begriff der Tradition folgte ganz dem des Episkopats, welcher nur in der Totalität seiner Vertreter Wirklichkeit hat. Tradition war der gemeinsame Besitz des in der ganzen Christenheit zerstreuten Episkopats. Die allgemeine Ausbreitung einer Lehre — dies war die erste Bedeutung des Wortes Katholicität [1]) — sollte daher schon an und für sich genügen, um den apostolischen Ursprung derselben zu verbürgen. Wie die erste Gestalt des Traditionsbegriffes auf dem Momente der antiquitas, so ruht die zweite auf dem der universitas, das man zum Kriterium der antiquitas gemacht hatte.

3) Die allgemeine Ausbreitung, das ubique credi einer Lehre war nun aber empirisch nur darzuthun vermittelst des Instituts ökumenischer Concilien: diese fangen nun bald an als specifische Organe der Tradition, als das Sensorium der kirchlichen Erinnerung zu gelten. Von hier aus begreift sich daher vollkommen der den großen Synoden des späteren Mittelalters angehörende Begriff der Tradition, der, insofern er in Folge der anfänglichen guten Vorsätze des tridentiner Concils symbolisch gemacht wurde und auch an sich schon auf dem Momente der Katholicität ruht, als der vorzugsweise katholische gelten mag. Ita catholici omnes, lautet sein Ultimatum. — Wäre nun die Entwicklung des Traditionsbegriffes von Anfang an eine gesunde, nicht aber eine durch anderweitige Interessen forcirte gewesen, so hätte nun als einfaches Resultat der antiquitas und universitas auch die consensio oder unitas eintreten müssen. Aber nun erweist sich das Fehlerhafte des ganzen Verfahrens darin, daß diese Probe zur Rechnung nicht stimmen will. Es wurde ja oben (§. 33) nachgewiesen, wie mit strenger Befolgung des Synodalsystems der Katholicismus völlig auf das utopische Gebiet gerathen wäre. Dazu stehen die Parteien auf den Concilien sich schroff gegenüber, und ein Concilium dem anderen. Sollte die Einheit, wie sie auf dem allgemeinen Concilium dargestellt wird, mehr, als eine blos ideelle sein, so müßte stets der nie vorkommende Fall eintreten, daß die Beschlüsse mit absoluter Stimmeneinheit gefaßt werden. Was in die Erscheinung tritt, ist also auch hier nicht Einheit, sondern Differenz und Disharmonie. Wenn das Mehr oder Weniger einer einzigen Stimme für Wahrheit oder Unwahrheit entscheidend sein kann, so ist der Maaßstab der göttlichen Wahrheit ein blos quantitativer geworden. Eben dies aber will der Katholicismus mit dem Postulate der Einheit ver-

---

[1]) Rothe, S. 702.

hindern. Noch einmal ergeht daher nach dem Scheitern der großen Concilien die Frage an ihn, ob nicht die ganze vom Principe der Tradition in Bewegung gesetzte bisherige Entwicklung als eine verfehlte anzuerkennen sei. Aber die reformatorischen Stimmen, die diese kühne Frage thun, werden erstickt oder überhört. Um sich des Bekenntnisses eines principiellen Irrthums zu überheben, vollendet der Katholicismus den Gedanken der Tradition in der Weise, daß er das letzte der darin enthaltenen Momente, die unitas, weil es sich nicht freiwillig einstellen mag, dem ganzen Systeme auf gewaltsame Weise aufprägt. Dies geschieht aber dadurch, daß die Idee des Episkopates in der cathedra Petri gipfelt, und diese letztere endlich zum höchsten und unfehlbaren Organe der Tradition erhoben wird. Zwischen dem Momente der Allgemeinheit, das die Concilien repräsentiren, und dem der Einheit, das der römische Stuhl gewährleistet, steht Nicolaus von Cusa in der „katholischen Concordanz" noch mitten inne. Noch neigt er sich auf die erstere Seite hin und bedauert, daß die Kirche mehr und mehr zu einem „römischen Patriarchat" zusammenschrumpft [1]). Bald aber erscheint auch ihm diese Contraction vielmehr als eine nothwendig gebotene Concentration; das basler Concil und der episkopalistische Traditionsbegriff machen zu gleicher Zeit bankerott, und im Tridentinum vollzieht sich der Uebergang aus der mittelalterlich-katholischen Theorie in die modern-römische, in der das ganze Traditionsprincip seinen nothwendigen Abschluß findet. Wie das Interesse der Allgemeinheit das des Alterthums verschlungen hatte, so verschlingt das der Einheit zuletzt beide. Im Papste tritt die Idee der Einheit wirklich in die Erscheinung; in ihm hat die Kirche ihr Centrum gewonnen, sofern sie sich in die Breite einer bestimmten Zeit auseinanderschlägt. Weil nun aber Christus der Zeiten Mittelpunct ist, müssen jene Kreisflächen, die ihr Centrum an dem jeweiligen Papste haben, sich pyramidenförmig zuspitzen; die Scheibe vertieft sich in die Vergangenheit und langt endlich bei dem göttlichen Stifter der Religion selbst an. Insofern kann auch der curialistische Katholicismus des älteren Begriffes der Tradition nicht entrathen [2]). Aber ebensowenig kann dieser letztere, nachdem er sich einmal von vornenherein in Wechselwirkung mit dem Episkopate entwickelt hatte, einen andern Höhepunct finden, als der ist, welchen die gesammte Hierarchie im Curialismus fand.

4) Marheineke frägt: „wo ist nun jener Moment in der Geschichte des katholischen Glaubens ausgedrückt, wie er ausgedrückt werden soll in einer Exposition katholischer Lehre? welch einen Zeitpunct in der Geschichte soll man als denjenigen bezeichnen, in welchem der Katholicismus

---

[1]) Dür, I. S. 114.

[2]) Vgl. Fock: Jahrbücher der Gegenwart, 1844. S. 760.

objectiv und am reinsten und rechtesten sichtbar geworden?" [1]). Das Recht zu dieser Frage geht genugsam hervor aus den nachgewiesenen Wandlungen, die das katholische System in seinem Verlaufe erlitten hat. Köllner versperrt sich die richtige Einsicht in das Wesen des Traditionsprincips, indem er zwar bei seiner Construction des Systems von jenem Satze des Commonitoriums ausgeht, den auch wir als Programm der ganzen historischen Entwicklung aufgestellt haben [2]), dann aber bleibt er einseitig stehen bei den Entscheidungen der ökumenischen Concilien, die er als das höchste und allein unfehlbare Kriterium der Tradition betrachtet. Daß ihm hingegen eine Ansicht, die auch dem Papste das Recht der dogmatischen Definition zugesteht, als „unkatholisch und falsch" erscheint [3]), verstößt einmal schon gegen den einfachen Thatbestand (§. 33, 4) und beruht auf der Verkennung des proteusartigen Charakters eines Begriffes, der überhaupt nicht sowohl einem fertig gemalten Bilde gleicht, als vielmehr einem künstlich gearbeiteten Rahmen, unter dem jeweils verschiedenartige Bilder zur Erscheinung kommen können. Es ist allerdings richtig, daß keines dieser Bilder das vorige ganz verdrängt. Auch in den Darstellungen, die die extremsten Curialisten von der Tradition entwerfen, kommen Züge zum Vorschein, die ganz der altkirchlichen oder der mittelalterlichen Manier entnommen sind. Darin eben besteht der wunderbar verschlungene Charakter der römischen Dogmatik, der ein klares Sondern der Bestandtheile so schwierig macht. Sie gleicht einem alten Gebäude, mannigfach im Laufe der Jahrhunderte überbaut, umgebaut; ruinenhaftes Gewinkel, neumodisch zugerichtet; die altrömische, altersgraue Basilika, die gothische Kreuzform, der moderne Jesuitenstyl laufen seltsam durcheinander. Hier kommt es darauf an, zuerst die Perioden der Metamorphosen selbst klar zu scheiden, dann ihre innere Gesetzmäßigkeit und Einheit zu erfassen und endlich in der letzten Consequenz, im τέλος des Ganzen seine wahre Idee anzuschauen. Erst das letzte Stadium bringt zur Reife, was schon im ersten angelegt war. Der consequente, sich selbst verstehende Katholicismus kommt nur im Curialismus zur Ruhe. Diese Ueberzeugung wird je länger je tiefer wurzeln und zu seiner Zeit sicherlich auch im förmlich promulgirten Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes ihren Ausdruck erhalten. Auch in Frankreich, wo der Gallicanismus jetzt im dankbaren Andenken an den alten Hinkmar sein tausendjähriges Jubiläum feiern könnte, schließt man sich um so inniger an Rom an, als jene Schatzungen und Bevormundungen, die einst die Opposition gegen Rom hervorriefen, einst-

---

[1]) System, II. S. 45.
[2]) S. XXXII.
[3]) S. XLIX.

weilen hinweggefallen sind. Damit ist aber dem Papalsysteme noch lange nicht die Spitze abgebrochen. Andererseits aber ist es auch ein ganz richtiger Instinct, der das protestantische Bewußtsein leitet, wenn man es heute allgemeiner, als je ausspricht, daß wir nicht sowohl die Wahl haben zwischen dem nordischen Protestantismus und dem ökumenischen Katholicismus, als vielmehr zwischen evangelischem Glauben und jesuitischem Papstthume [1]). Der Proceß der Vollendung der katholischen Traditionsidee und Kirchlichkeit ist zugleich der Proceß ihrer Auflösung.

§. 38.

Die durchgebildete Consequenz des römischen Traditionsdogmas erhellt schließlich noch aus seinem Contraste mit dem griechischen, das auf halbem Wege stehen blieb und deßhalb dem täuschenden Scheine einer gewissen Verwandtschaft mit dem Protestantismus Raum läßt.

1) Auch die griechische Kirche erkennt als Erkenntnißprincipien an sowohl die heilige Schrift, als die kirchliche Ueberlieferung: *διαιρεῖται δὲ τὸ θεῖον ῥῆμα εἰς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον* [2]); und zwar ist das letztere ebenso ungeschmälert hinzunehmen, wie das erstere [3]). Als Zeugen der Tradition gelten erstens die Väter, besonders die beiden Gregore, die beiden Cyrille, Basilius, Athanasius, Pseudodionysius und der Damascener; zweitens die Synoden. Auch hier erscheint die Sache auf den ersten Anblick so, als befasse die Tradition blos anhangsweise einige dicta *ἄγραφα* des Herrn und der Apostel, die auf mündlichem Wege bewahrt wurden [4]): *δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας* [5]). Aber schon der Inhalt dieser Tradition verhält sich zum Schriftinhalte völlig selbstständig; es gehören dahin die Dogmen von der Bilderverehrung, Heiligenanrufung, von den Fastenzeiten, den Mönchsorden, den Gebeten für Todte u. s. w. [6]); dazu kommt, daß der heilige Geist dieselben der Kirche nicht blos *ἀγράφως*, sondern auch *μυστικῶς* übergeben hat [7]), was an die Reminiscenzhypothese erinnert. So befindet sich die griechische Traditionslehre ganz auf dem Wege zu der

---

[1]) Schmidt: Geschichte der deutschen Literatur, II. 1858. S. 145.

[2]) Weissenborn: appendix libr. symb. eccles. orientalis, 1850. S. 104.

[3]) Kimmel: libri symbolici eccles. orientalis, 1843. S. 403. Weissenborn, S. 158.

[4]) Kimmel, S. 334. Vgl. Münscher: Dogmengeschichte, II, 2. S. 257. 258.

[5]) Kimmel, S. 58.

[6]) Weissenborn, S. 107. 158 ff.

[7]) A. a. O. S. 107.

katholischen Definition der Tradition, als der Erinnerung der Kirche, und ihren Consequenzen; wenn es auch voreilig ist, daß Schmitt im Interesse, die Einheit zwischen Rom und der griechischen Kirche möglichst zu steigern, ihr geradezu den Satz unterschiebt, daß zur sicheren Erkenntniß der Offenbarung weder die Schrift, noch die Tradition ausreiche, sondern zur Ergänzung beider das vom heiligen Geiste erfüllte Lehramt des Episkopats erforderlich sei [1]).

2) Das plötzliche Abbrechen der Entwicklung offenbart sich nun aber besonders darin, daß als synodale Organe der Tradition blos die sieben ersten ökumenischen Concilien anerkannt werden, denen sich dann als Ergänzung des fünften und sechsten noch das Quinisextum von 692 anschließt. Kaum versteht man, wie dann doch noch die confessio orthodoxa des Petrus Mogilas von 1643 und die ἀσπὶς ὀρθοδοξίας der Synode von Jerusalem (1672) Anspruch auf normative Bedeutung erheben können. Denn es gilt ja, namentlich in der russischen Kirche, als Dogma, daß, nachdem die ersten sieben Concilien sich über alles Nothwendige erklärt haben, jetzt selbst gegen neu aufkommende Ketzereien keine dogmatischen Entscheidungen mehr zu treffen seien. Man beruft sich hierfür sogar auf die Concilien, welche entschieden haben sollen, daß schon alles entschieden sei [2]). Es steht mithin in dem Stücke die griechische Kirche auf protestantischer Seite, daß sie gegen die fortdauernde Inspiration, wie sie das römische Dogma involvirt, protestirt und mit dem Momente der antiquitas in der Bestimmung dessen, was Tradition sein soll, Ernst machen will. Daher das merkwürdige Factum, daß die beiden Traditionskirchen, als sie auf dem Concil zu Florenz über ihre Vereinigung verhandelten, an diesem Werke vornemlich durch eben diesen Traditionsbegriff, der ihnen in abstracto in gleicher Weise eignet, gehindert wurden. Besonders die Verhandlungen über den Ausgang des heiligen Geistes sind in dieser Beziehung instructiv. Jede Partei warf der andern vor, von ihr sei die Fälschung der kirchengeschichtlichen Vergangenheit ausgegangen, und so waren sie in accusando utrique, quam in purgando longe feliciores ac probabiliores [3]). Kaum gibt es auch in der That ein schlagenderes argumentum ad oculos für die Unmöglichkeit der ganzen Traditionshypothese, als wenn die beiden großen und alten Kirchengemeinschaften sich nicht verständigen können über die concreten Objecte der Tradition. Von den Aposteln will die griechische Kirche den Gebrauch des gesäuerten Brodes beim Abendmahl, die lateinische den des ungesäuerten empfangen haben; auf die Apostel

---

[1]) Kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche, 1840. S. 524. 525.
[2]) Schmitt, S. 225.
[3]) Dalläus, S. 77.

führt die lateinische Kirche den Cölibat, das Fegfeuer, den Primat und manches ihr eigenthümliche Fest und Ceremonial zurück; im Namen der Apostel verwirft die griechische Kirche dies alles. Hierin nun erfreut sich die letztere allerdings entschiedener protestantischer Sympathien. So erklären sich die Annäherungen, die in der Reformationszeit zwischen dem Protestantismus und der, an einem früheren Puncte der Tradition stehen gebliebenen und nicht so himmelweit über die Schrift hinausgegangenen, griechischen Kirche Statt hatten. Aber dennoch dehnte ja auch diese letztere die kanonische Norm weit über die wirklich kanonische Epoche aus, und die Willkür, womit dieser Ausdehnung im zweiten Nicänum ein Ziel gesetzt wird, läßt den ganzen Standpunct erst recht bodenlos erscheinen. Auf keine Weise begreift man, mit welchem Rechte eine solche Grenzlinie am Ende des achten Jahrhunderts gezogen werden soll. So stellt die griechische Kirche ein haltungsloses Schwanken dar zwischen dem Entweder-oder, das hier allein am Platze ist. Es fällt ihr recht eigentlich alles zur Last, was der Katholicismus über die scheinbare Velleität, die im protestantischen Schriftprincipe liegt, zu sagen wußte. Einen kläglichen Eindruck macht es, wenn dieses Schwanken und Schweben bis auf den heutigen Tag Anspruch darauf erhebt, die rechte Mittelstraße zu repräsentiren: allein die griechische Kirche habe sich an die alte, rechte Tradition gehalten und nie etwas davon oder dazu gethan; dagegen das occidentalische Schisma auf dem blosen Rationalismus beruhe, indem einerseits die römische Kirche der alten Tradition nach eigenem Gutdünken neue und fremde Lehren beigefügt habe, und andererseits der Protestantismus gegen diese Zusätze zwar mit Recht sich verwahrt habe, dabei aber in der Verleugnung der Tradition im Ganzen und Großen viel zu weit gegangen sei [1]) — Ansichten, die nach dem bisher Gesagten weder von katholischer, noch von protestantischer Seite aus noch einer Widerlegung bedürfen.

---

[1]) „Worte eines orthodoxen Christen an die abendländischen Confessionen," 1855. Ein Buch, geschrieben in der treuen Nachfolge des früheren, bekannten Werkes des Grafen Alexander Stourdza: considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe, 1816.

Vierter Theil.

Vermittlungen und Ergebnisse.

§. 39.

Der Artikel der Tradition umfaßt in der katholischen Dogmatik das Gemeinsame in einer Reihe von Argumenten, die es unternehmen sollen, das dem Principe der autonomen Kirchenautorität unveräußerliche synthetische Beweisverfahren dem nach wirklichen Beweisen fragenden protestantischen Bewußtsein zu lieb in ein analytisches zu verwandeln.

1) Es fehlt auch in neuerer Zeit nicht an katholischen Theologen, die, alle nachgewiesenen Wandlungen des Traditionsbegriffes ignorirend, den Versuch machen, mit der blos historischen Fassung, wie sie die ursprüngliche, und als solche ganz unverfänglich war (§. 37, 1), sich zu behelfen. Die Tradition besteht nach Wessenberg „blos aus Zeugnissen zur Beglaubigung der Wahrheit, und die Beurtheilung dieser Zeugnisse beruht auf gleichen Regeln, wie die Beurtheilung anderer Zeugnisse“ [1]). „Das Geschäft der christlichen Theologie sollte daher einzig darin bestehen, diese Ueberlieferung in Hinsicht aller und jeder einzelnen Lehren mittelst der Prüfung der darüber vorliegenden Zeugnisse nachzuweisen“ [2]). Näher bestimmt würde diese Aufgabe sich dahin stellen, mit den bezeichneten Mitteln für jede Lehre sowohl ihre ununterbrochene Folge, als auch ihre allgemeine Ausbreitung, ihre Katholicität zu constatiren; denn nur solche Lehren, die in der Kirche blos als bestehend, nicht auch als entstehend angetroffen werden, und in deren Bezeugung die Mehrzahl der apostolischen und der von diesen zunächst abstammenden Gemeinden übereinstimmt, sind nach Hilgers [3]) apostolischen Ursprungs. Schon aus dem im vorhergehenden Abschnitte Gesagten erhellt zur Genüge, daß nach diesem Kanon gerade die charakteristischen Lehren des Katholicismus nicht nachgewiesen werden könnten. Die Mehrzahl apostolischer Gemeinden

---

[1]) A. a. O. I. S. 63.

[2]) S. 64.

[3]) Symbolische Theologie, S. 45.

abzuhören, ist jedenfalls unmöglich, das Entstandensein integrirender Theile des Traditionssystems aber von der katholischen Theologie selbst zugegeben worden (§. 34, 2), indem sie es für nöthig hielt, eine traditio ecclesiastica der divina und apostolica an die Seite zu stellen. Damit wurde aber anerkannt, daß die Strömungen, die sich in der katholischen Tradition fixirt haben, allerdings nur theilweise von höherem Alterthume[1]), der Begriff der Tradition selbst aber den bedeutsamsten Wandlungen unterlegen ist. — Nichtsdestoweniger ist die Einheit, die diesem ganzen Processe zu Grunde liegt, ebenso unverkennbar. Während die äußere Gestalt des Traditionsdogmas, wie es gewöhnlich in den Lehrbüchern erscheint, unfaßbar und aus heterogenen Elementen zusammengeschweißt ist, liegt nemlich jene innere Einheit, von der aus alle Metamorphosen der Theorie sich erklären, in dem Principe einer schlechthin autonomen Kirche, die als vollberechtigte Erbin apostolischer Autorität in vollkommen kanonischer Weise den durch die Apostel in's Werk gesetzten apostolischen Anfang fortsetzt. Dies war das Resultat der im vorigen Theile stattgehabten Untersuchungen. Es frägt sich jetzt blos noch, weßhalb denn jene Anstrengungen noch gemacht werden, die uns anfangs von diesem Resultate geradezu abzuführen schienen, indem sie einen, auf rein historische Grundlagen erbauten Traditionsbegriff in Aussicht stellten; es frägt sich, weßhalb ein und dieselbe Sache von den Dogmatikern in doppelter Form vorgetragen wird, zuerst im Artikel von der unfehlbaren Lehrkirche, dann in einem zweiten von der Tradition; es frägt sich, weßhalb ein schon gewonnenes sicheres Resultat nun noch einmal soll bewiesen werden; weßhalb jemand, der offenbar festen Fußes und wohlgegründet auf der Erde steht, doch den Schein haben will, als hinge er vielmehr, warum er bald nach dem consensus patrum, bald nach der Conciliengeschichte, bald nach Rückschlüssen, die aus der Gegenwart auf die Vergangenheit erst gemacht werden, greift, anstatt einfach diese Gegenwart als das Fundament seiner Existenz anzuerkennen. — „Die Lehre der katholischen Kirche von sich selbst beginnt mit einer hohen und stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst“[2]). Darum kann ihre ganze Argumentationsweise nur eine synthetische sein, deren Deductionsmethode aber schon gleich bei der zweiten Prämisse einen rein empirischen Charakter annimmt, um dann in raschester und einfachster Weise die Schlußfolgerung zu ziehen: eine bestimmte Lehre findet sich in der Kirche, folglich ist sie apostolisch, göttlich, wahr. Hier kommt die Tradition höchstens als Mittel in Betracht,

---

[1]) Vgl. über die „Gegensätze der ältern Tradition gegen die römische neuere“ Paulus: aufklärende Beiträge zur Kirchen-, Dogmen- und Religionsgeschichte. Aufl. 2. 1837.

[2]) Marheineke: System, II. S. 135.

um den Untersatz zu beweisen, will mithin offenbar nur die Bedeutung eines rein formalen Princips haben: eine bestimmte Lehre wird von diesen und jenen Kirchenlehrern alter und neuer Zeit ausgesprochen, folglich findet sie sich in der Kirche. Nur mittelbar und nur kraft ihres Eintritts in die erste Schlußreihe führt dann aber die Tradition auch die Qualität einer apostolischen Hinterlassenschaft mit sich; völlig unzulässig endlich ist es unter dieser Voraussetzung, die Tradition als Erkenntnißquelle zu bezeichnen. Hingegen sobald sie im letzteren Sinne aufgefaßt wird, so wird ihr nothwendig in der katholischen Argumentationsreihe eine Stellung in der Reihe der obersten Prämissen eingeräumt, und der Kirche ihr sich selbst voraussetzender Vorrang streitig gemacht. In der That wurde dies schon auf der Synode erkannt und auseinandergesetzt in einer Rede, die bei Gelegenheit der Vorbereitungen auf die vierte Session der Franciscaner Vincenz Lunel [1]) hielt: man müsse überhaupt nicht mit einer Untersuchung über die Erkenntnißquellen, sondern mit einer Definition der Kirche beginnen, weil ja die Kirche allein bestimme, was Tradition sei, und welches die Meinung der Schrift. Man solle nur geradehin aussprechen, die Kirche sei unfehlbar, und dann einfach untersuchen, was diese Kirche lehre. Dies der einfache, ächt katholische Deductionsstandpunct. Noch consequenter waren dann freilich die päpstlichen Legaten, die dem Vorschlage entgegentraten mit der Bemerkung, nicht einmal ein Wort müsse man verlieren über die Autorität der Kirche, sondern die Sache als schon längst ausgemacht, stillschweigend voraussetzen. So kam es, daß zu Trident über die Kirche nichts statuirt wurde, indem das Concil ex ipsa ecclesiae autoritate loqui maluit, quam de hac primum quaerere [2]).

2) Bliebe man nun hierbei stehen, so wäre jede Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verständigung zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus abgeschnitten. So gesteht Melchior Canus, es sei eigentlich unmöglich, mit den Lutheranern zu streiten; denn Schrift ohne kirchliche Autorität sei ein Unding, das man nirgends anfassen könne [3]). Ebenso gut konnten aber die Lutheraner auch den Katholiken vorwerfen, so lange sei eine principielle Untersuchung des Streitpunctes unmöglich, als die Kirche sich selbst ohne Weiteres voraussetze und blos progressiv argumentire. Von jeher hat daher der Katholicismus auch inductive und analytisch verfahren zu können geglaubt, und zu diesem Behufe sich der Traditionshypothese bedient. Dieselbe soll vor dem reflectirenden Denken rechtfertigen a posteriori, was a priori als Fundament aller dogmatischen Anschauungen feststeht. Es sollte die Tradition jetzt nicht

[1]) Vgl. dessen Ehrenrettung bei Marheineke: System I. S. 229.
[2]) Marheineke: instit. symb. S. 19.
[3]) Loc. 3, 2.

mehr erst beweisen, daß eine Lehre kirchlich sei, und dann der Beweiskraft eines ferneren Schlusses überlassen werden, das so als kirchlich Erwiesene auch als apostolisch zu constatiren; sondern daß etwas apostolisch sei, sollte direct aus der Tradition zu erweisen und erst auf diesem Umwege seine Zugehörigkeit zu der kirchlichen Lehrsubstanz darzuthun sein. Diesem Interesse verdankte schon frühe das Traditionscapitel seine Ausbildung. Vergleicht man beispielshalber die Vorstellungen eines Irenäus, Tertullian, Clemens und Origenes [1]), so hat man zunächst überall dieselbe Ansicht von der Kirche als plenipotentiärer Vertreterin Christi selbst, die im Besitze des tradux fidei, ja des tradux Spiritus sancti ist. Jetzt sollte aber eine feststehende Voraussetzung gerechtfertigt werden gegenüber den Ketzern, die sich die Freiheit genommen hatten, an der Prämisse Anstoß zu nehmen. Man versucht dies auf verschiedene Weise; man nimmt seine Zuflucht zu regressiven Beweisen, zum Rechte der Verjährung, wornach die Kirche nun einmal als die Besitzerin des Christenthums sich ausweise, zur successio episcoporum, vermittelst welcher sie ihren Besitzstand bis auf die apostolische Epoche selbst zurück documentiren könne [2]), zu Zeugnissen früherer Väter, aus denen das Alterthum der geltenden Lehre erwiesen, und sonach die Häresieen schon wegen ihrer Jugend verurtheilt werden sollten, und zu so manchen anderen, ebenso illusorischen, als sich wechselsweise selbst wieder voraussetzenden Instanzen, die als äußerliches Aggregat das herkömmliche Lehrcapitel von der Tradition ausfüllen. Die Kunst dieser ganzen Argumentation besteht nun einfach darin, daß sie, nachdem sie kaum ihren analytischen Rückzug angetreten hat, durch Beihülfe der in dem menschlichen Erkenntnißprocesse stets unbewußt sich vollziehenden und alle Stationen desselben durchkreuzenden Wahrscheinlichkeitsschlüsse wieder einen festen Punct gewinnt, von dem aus sie die regressive Methode wieder in eine progressive verwandeln kann. Durch Analogie und Induction wird bewiesen, daß diese Väter und kirchlichen Zeugen, weil sie eine bestimmte Lehre von sicher apostolischem Ursprunge überliefert haben, überhaupt die sicheren Ueberlieferer und consequenten Fortsetzer der apostolischen Ursprünge sind. So ist es denn der Triumph des ganzen katholischen Beweisverfahrens, daß es mit der Traditionshypothese ganz unverfänglich scheinende Wege analytischer Ergründung der wirklich apostolischen Lehrsubstanz eröffnet, den Eingetretenen aber in einem Labyrinthe umherirren läßt, aus dem er sich nur durch Vertauschung des analytischen mit dem synthetischen Verfahren und durch Adoption des obersten Axioms von der sich selbst voraussetzenden Kirche erretten kann. Ein recht anschauliches Beispiel

---

[1]) Rothe: Anfänge der christlichen Kirche, S. 604–609.

[2]) A. a. O. S. 501. 605.

hierfür gewährt vor allem der berühmte Traditionskanon des **Vincentius** selbst, der in der That „ebenso klar verständlich, als praktisch unbrauchbar" ist, für den Protestanten nemlich [1]). Denn dasjenige Moment, in welchem der Begriff der Tradition doch zunächst allein einen wirklichen Ausdruck gewinnt (§. 37, 1), das semper, ist nach den eigenen Erklärungen der katholischen Dogmatiker stets nur in seinem Vereine mit den beiden andern Kriterien von Bedeutung (§. 40, 1): welche Manipulation nur vermöge des Hereinspielens von Inductions- und Analogieschlüssen so leicht gelingen konnte. Behalten wir nun aber das ubique und das ab omnibus um so fester im Auge, so erweist sich alsbald, daß das erstere mit dem zweiten zusammenfällt [2]), und daß endlich unter den omnes nur die Mitglieder der rechtgläubigen Kirche zu verstehen sind. **Rechtgläubig also ist, was die ganze Gesellschaft glaubt; und das Recht, zu dieser Gesellschaft zu zählen, hängt wiederum ab von der Rechtgläubigkeit** [3]). Fragen wir nun weiter, wie die Rechtgläubigkeit dieser Gesellschaft nachzuweisen sei, so laufen hier die Gänge des Labyrinths erst recht durcheinander. Denn die Väter gelten, wo die Concilien ihre Ansichten adoptirt haben; die Concilien müssen vom Papste anerkannt sein; dieser selbst wieder beweist seine Schlüsse aus den Sentenzen der Väter und aus den Decreten der Synoden. Mit ungemeiner Kunst sind in einander verschlungen die an sich oft weit genug auseinanderlaufenden Fäden dieses Gewebes [4]). Die Väter theologisiren und systematisiren; man ist auf ihre Aussprüche verwiesen; aber sobald man sie als selbstständige Lehrquelle neben die Schrift stellen will, erhebt sich die Einrede, daß sie ja nur Exegeten der Schrift sind und sein wollen. Das tridentiner Concil beschließt über Glaubenssatzungen und vindicirt sich in diesem Geschäfte göttliche Autorität; aber sowie man die Synode nun als letzte, entscheidende Autorität auffassen will, wird man erinnert, daß sie selbst sich ja gebunden habe, indem sie appellirt an den unanimis patrum consensus und sich den Schein gibt, als wolle sie blos ad coërcenda petulantia ingenia die Schriftauslegung sichern. Der Papst entscheidet fortwährend über die Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit von einzelnen Sätzen und ganzen Systemen; aber sobald man ihn als das letzte Orakel betrachten will, hört man, daß in den Entscheidungen der Concilien ihm eine ganz genaue Norm vorliege, darnach er sich zu richten habe. So schließt sich die Kirche scheinbar selbst in Schranken, um nur die Freiheit der Subjecte mit um so größerem Rechte einschränken zu dürfen. Denn was soll Illusion heißen, wenn nicht dieses ganze System,

---

[1]) **Overbeck**, S. 476.
[2]) **Weinmann**, S. 109.
[3]) **Weinmann**, S. 112.
[4]) Vgl. **Münscher**: Dogmengeschichte, II. S. 255.

wornach die Schrift allerdings in vollen göttlichen Ehren bestehen soll, aber der Sinn der Schrift nicht aus ihr selbst, sondern aus der exegetischen Tradition der Väter zu eruiren ist; wornach die Väter freilich studirt und benützt werden sollen; aber wo etwa einen Jansenius seine patristische Forschung auf mißliebige Resultate führt, dieselben von der ecclesia docens ohne Weiteres annullirt werden; wornach man verwiesen wird auf das, was von der Kirche stets festgehalten worden sei, aber eben die Synode dazu da ist, die Summe des semper, ubique et ab omnibus creditum der historischen Betrachtungsweise zu octroyren; wornach alle Christen gehalten sind, zu glauben, was die Synode beschlossen hat, aber bei schwerer Strafe doch wieder kein Einzelner diese Beschlüsse auslegen darf, sondern der Papst? Dieses ganze Einschachtelungssystem ist berechnet auf solche, deren wissenschaftliches Gewissen beruhigt ist, sobald sie ein paarmal sich überzeugt haben, daß in dem einen Behälter wirklich wieder ein anderer eingeschlossen war, die aber der Herkulesarbeit, mit jedem einzelnen Momente der katholischen Lehre die tausendfache Entschachtelungsprobe vorzunehmen, um etwa zuletzt einen apostolischen Kern zu finden, oder auch nicht zu finden, sich um so lieber entschlagen, als es ihnen ja unbenommen ist, sich unmittelbar an die äußerste Schale der päpstlichen Infallibilität zu halten. — Weil aber die häretischen Gegner zu dieser ultima ratio nicht greifen wollten, hat die Kirche den Weg des analytischen Beweises mit allem Nachdrucke zu verfolgen unternommen. Man verwarf Lunel's Vorschlag, so sehr auch das Capital, auf das hin die Väter in Trident hausten, ganz nur in dem empirisch gegebenen Ansehen der Kirche bestand. Nun galt es aber, die Rechtmäßigkeit dieses Besitzstandes durch irgend einen annehmbaren theoretischen Unterbau glaubhaft zu machen; es sollte die katholische Dogmatik aus dem von den Gegnern selbst zugestandenen Principe der apostolischen Autorität herausgesponnen, es sollte gezeigt werden, von wo die Synode in ihren Bestimmungen *ausgegangen* war, damit die Dogmatiker alsdann in ächt wissenschaftlicher, analytischer Weise mit jedem Dogma eben dahin *zurückkehren* könnten. *Omnes itaque intelligant* — so schließt das Decret — quo *ordine* et via ipsa synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit *progressura* et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura. So hat seither die Lehre von der Tradition den wesentlichen Inhalt der Prolegomenen in der herkömmlichen katholischen Dogmatik gebildet; und gewiß ist, daß damit die Absicht der Synode, dem Systeme eine allgemeinere Begründung zu geben, zu ihrem Rechte kommt. Das Subject, das innerhalb des katholischen Kirchentempels hat denken und glauben gelernt, darf sich nun einen Augenblick einer Art von wissenschaftlicher Abstraction hingeben und den Tempel Gottes

von außen betrachten, wie er mit seiner großartigen Vorhalle — denn einer solchen gleicht die Traditionstheorie — imponirend dasteht vor den Augen der Völker und auf Alleinberechtigung Anspruch erheben kann. Dennoch aber kann eine solche Ansicht von der Traditionstheorie nur der empfangen, dessen wissenschaftliche Betrachtung des Lehrganzen schon von vornenherein bestimmt ist, der mit seinen Füßen im Heiligthume ruhig stehen bleibt, während sein Abstractionsvermögen den Standpunct der profanen Welt einzunehmen und von außenherein den geweihten Ort zu beschreiten strebt. Würde er mit diesem wissenschaftlichen Manövre Ernst machen, würde er wirklich von vornen anfangen und die tabula rasa seines Glaubens genau nach dem Kanon: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, mit concretem Inhalte erfüllen wollen, so würde er alsbald vor der Frage des Pilatus stehen: was ist Wahrheit?[1]) Daher denn doch wieder der beständige Drang, das Traditionsprincip erst in der Mitte des Systems selbst abzuhandeln, wie unter den neueren Darstellern der katholischen Lehre Möhler, Köllner, Dieringer gethan haben[2]). Dies hat, so wenig es den Intentionen der Synode entspricht, doch einen guten Sinn, nur können wir dann, wenn es sich nun frägt, womit eigentlich angefangen werden muß, freilich nicht dafür halten, daß, wie Köllner ganz nach dem Zuschnitte der lutherischen Dogmatik thut[3]), das Dogma von der Rechtfertigung als Centralpunct des Ganzen zu betrachten und die Lehre von Schrift und Tradition unter das Capitel von den Gnadenmitteln zu bringen sei.

3) Köllner selbst stellt das ganze Verhältniß schließlich so dar: „die abgeschlossene göttliche Offenbarung ist niedergelegt zuerst in der Schrift: diese ist aber durch bestimmte Zeitverhältnisse hervorgerufen, theilweise an bestimmte Personen gerichtet, darum nicht für alle Zeiten und Verhältnisse zureichend, und kann mehrfach gedeutet werden. Darum hat Gott gleich daneben eine andere Offenbarung in dem lebendigen Geiste der Lehrer niedergelegt, die Tradition, welche die Schrift ergänzen und erklären sollte und in der immerwährenden Nachfolge der Lehrer mündlich fortgepflanzt wird. Aber auch das würde noch nicht zureichen, die Schrift würde mißverstanden, die Tradition vielleicht verfälscht werden, wenn Gott nicht für die Verhütung von Beidem durch ein Drittes gesorgt hätte. Dies ist die immerwährende Leitung und Erleuchtung der Kirche durch den heiligen Geist"[4]). Damit schließt sich Köllner an jene Reihe

[1]) Lechler: Stud. u. Krit. 1841, S. 1056.

[2]) Auch Hofmann (Symbolik, 1857), ähnlich wie Klee, beginnt mit der Lehre von der Kirche, der er dann aber alsbald die Artikel von Schrift und Tradition folgen läßt.

[3]) S. 340. 341.

[4]) A. a. O. S. 438. 439.

von Dogmatikern an, die den Deductionsbeweis in, freilich symbolisch nicht gerechtfertigter Weise, neben den regressiven Beweisen erscheinen lassen, indem sie die eine Prämisse, von der die ganze kirchliche Praxis ausgeht, als ein tertium coordiniren den beiden, ein tertium ausschließenden Prämissen, aus denen der kirchlichen Theorie nach jedes Dogma erklärt werden müßte. Doch hat dieses Verfahren den Werth, daß es uns deutlich die Stationen für die ganze Taktik der katholischen Apologetik und Polemik verräth. Die ultima ratio ist demnach die Inspiration der Kirche, wodurch die letztere das Recht fortwährender dogmatischer Production gewinnt und Garantie für die Richtigkeit des jedesmaligen Resultates empfängt. Vorher soll nun aber die Sache so construirt werden, daß einer Anschauungsweise, die das Factum specifischer Inspiration allein auf den Ursprungspunct des Christenthums beschränkt, einigermaaßen Genüge geleistet wird. Es wird daher zuerst ein Schriftbeweis fingirt; es werden, wo dieser nicht ausreicht, die quotidiana e coelis oracula genöthigt, statt direct vom Himmel zu tönen, den Umweg über die apostolische Vergangenheit zu nehmen und nun neuerdings unter der Form von kirchlichen Reminiscenzen aufzutreten; als solche heißen sie dann Traditionen und werden von denjenigen Orakeln unterschieden, die unmittelbar nach ihrer Verkündigung aufgeschrieben wurden. So gehört schriftliches und mündliches Wort zusammen, wo es gilt, für einen gelehrigen Inductionsstandpunct zu beweisen, was den Ungelehrigen als sich selbst verstehendes Axiom gegenübertritt: das jus absolutum der Kirche. Zu diesem letztberührten Verfahren wird man sich aber stets wieder getrieben sehen, wo alle jene analytischen Beweise erschöpft, wo alle Proteusgestalten der Traditionshypothese fruchtlos geblieben sind. In solchem Falle bleibt dem Katholicismus nichts anderes mehr übrig, als völliges Verlassen dieses Gebietes und Zurückgehen auf andere Mittel, die die einzig systematischen sind für ein System, das mit Setzung einer so complicirten Thatsache als Axiom beginnt. Das Axiom wird sich einfach in ein Postulat übersetzen. Extra ecclesiam nulla salus; ergo: compelle intrare. Darin besteht die durch die Tradition selbst bestätigte, d. h. allein consequente Waffe des Traditionsprincips. Dies mag nun freilich sehr wenig wissenschaftlich klingen; es ist deßhalb nicht minder wahr und für jeden, der sehen will, bestätigt durch die Erfahrung. Nach dreihundertjährigen Verhandlungen, deren Acten wir hier geöffnet haben, liegt das Resultat heute noch ebenso, wie am Anfange. Dieselben Argumente werden beiderseits bald mit mehr, bald mit weniger Erfolg gebraucht; auf dieselben toto coelo verschiedenen Principien geht man beiderseits immer wieder zurück; der Protestantismus auf sein, dem römischen Theologen schlechthin transcendentes testimonium internum; der Katholicismus aber will nach einer Instruction des Papstes Pius VII.

vom Jahre 1805 [1]) nur die gehörige Zeit abwarten, um mit seinen letzten Gründen herauszurücken. Daß daher ein casus belli durch wissenschaftliche Verhandlungen könne umgangen werden, ist wenigstens der älteren protestantischen Apologeten Ansicht nie gewesen. Diese vielmehr wissen, daß sie mit dem Angriffe auf den Traditionsstandpunct einen Kampf auf Leben und Tod eröffnet haben, der nur auf praktischem Gebiete gelöst werden wird. Agedum — so perorirt in seiner Weise Chemnitz endlich gegen das Traditionsprincip — purpurata bestia, homo peccati et fili perditionis, imple mensuram ejus, quod scriptum est 2 Thess. 2, ut ex coloribus pii te cognoscere possint [2]).

§. 40.

Zunächst suchte der Traditionsbeweis unter der Form der antiquitas mit der Macht einer großartigen Vergangenheit zu imponiren, fand aber an dem geschärften historischen Sinne des Protestantismus einen überlegenen Gegner.

1) Die erste Form, unter der jene illusorische Inductionsmethode des katholischen Traditionsbeweises auftritt, besteht darin, daß die Kirche Facta schafft und sich alsdann das Recht verleiht, auf Grund dieser Facta auferbaut zu sein [3]). Da nemlich dem protestantischen Systeme blos der Ursprungspunct des Christenthums für kanonisch gilt, sucht die katholische Traditionstheorie einen gemeinsamen Boden auf die Weise herzustellen, daß sie ihren jeweiligen Bestand auf jenen Ursprungspunct zurückdatirt. Wenn wir daher früher (§. 37) verschiedene Phasen der Traditionstheorie aufgewiesen und die natürliche Culmination der altkirchlichen und mittelalterlichen Begriffe im modernen Katholicismus nachgewiesen haben, so wird dies freilich einem katholischen Sensorium eine fremde Rede sein und bleiben müssen. Es ist für diesen Standpunct bekanntlich völlig unzulässig, von modernem Katholicismus zu sprechen. Denn „der Katholicismus von anno Eins war so modern, wie der von heute, und der von heute ist so alt, wie der urchristliche“ [4]). Dann aber stellt sich, da der katholische Religionsbegriff doch kein blos formaler ist, alsbald die zweite Aufgabe, auch den heutigen Inhalt der kirchlichen Tradition als einen uralten, bereits zu der Apostel Zeiten vorhandenen nachzuweisen. Schon die Kirchenväter tragen daher ohne Weiteres Zustände ihrer Zeit in die frühere hinein [5]). „Es lag im Charakter der Kirche dieser Zeit,

---

1) Eisenschmidt: römisches Bullarium, II. S. 685 ff.
2) S. 177.
3) Overbeck, S. 478.
4) Katholische Literaturzeitung, 1855. S. 121.
5) Significante Beispiele bei Schwegler: nachapostolisches Zeitalter, I. S. 85—88.

die Resultate der menschlich-geschichtlichen Entwicklung, die sich als heilsam, förderlich oder nothwendig herausgestellt hatten, auf unmittelbar göttliche Institution zurückzuführen" [1]). So gerieth man unvermerkt auf die Praxis, jene beweisenden Facta geradezu selbst zu erschaffen. In grauenhafter Menge wurden Schriften untergeschoben, um das Kennzeichen des Alterthums den Producten der Neuzeit aufzuprägen. Nie war ein Zeitalter productiver an schriftstellerischem Lug und Trug, als diese katholische Epoche; und zwar nicht etwa die Zeit der pseudoisidorischen Decretalien meinen wir vorzugsweise, sondern gerade die sechs ersten Jahrhunderte, wo die Kirche überschwemmt wurde mit Fluthen apokryphischer Literatur, wie nicht etwa blos neuerdings von Schwegler [2]) u. a., sondern schon vorher von Chemnitz [3]) und Daillé [4]) sattsam bewiesen worden ist [5]). Der innere Instinct, der zu dieser Praxis trieb, ist vollkommen erklärlich, wo einmal die Voraussetzung herrscht, es sei die katholische Kirche von vornenherein fertig; so, wie sie jetzt ist, durch den Herrn und seine Apostel gestiftet. In demselben Maaße, als die pseudoisidorischen Decretalien und anderes von der Art oracula post eventum sind, hätten sie ante eventum allerdings existiren müssen, wenn jene Voraussetzung Recht behalten sollte. Alles was nur als Resultat eines langen Entwicklungsprocesses seine Entstehung fand, wurde daher ohne Weiteres bis an den Anfang vorgeschoben — ein Anachronismus, dessen Denkbarkeit eben durch die Vorstellung der Tradition vermittelt werden sollte. So hat das katholische Traditionsprincip einem Processe der großartigsten Geschichtsmacherei das Dasein gegeben, welcher dann der Protestantismus seine wirklich geschichtsmäßige Anschauung entgegenstellte. Weil nemlich der katholischen Weltanschauung die Ueberlieferungen früherer Epochen mehr oder minder in einer falschen Strahlenbrechung erscheinen, stellte sich der protestantischen Kritik vor allem die schwierige Aufgabe, die also schief reflectirte Geschichte durch eine neue künstliche Brechung wieder in ihr wahres Licht zurückzustellen. Hier nun hat seit den Arbeiten der magdeburger Centuriatoren lutherischer, der Blondel's und Daillé's reformirter Seits ein so siegreicher Kampf gegen die katholische Geschichtsmacherei stattgehabt, daß einzelne der gebrochenen Lücken, wie z. B.

[1]) Kurtz: Handbuch der Kirchengeschichte, Aufl. 3. I, 1. S. 183.

[2]) A. a. O. S. 52—57. 76—85.

[3]) S. 79. 80.

[4]) S. 11—120. Vgl. besonders S. 11: non enim comminiscendi fingendique artes novae sunt; harum fraudum artifices ante quatuordecim saecula exstitere.

[5]) Man vergleiche beispielshalber das Register untergeschobener Schriften, das schon zu Ende des V. Jahrhunderts im decretum Gelasii enthalten ist, bei Credner: zur Geschichte des Kanons, 1847. S. 213—226.

betreffs des Pseudodionysius und Pseudoisidorus, selbst von der überwiegenden Mehrzahl der Traditionstheologen als unausfüllbar betrachtet werden. — Daß nun aber jenes ganze katholische Verfahren nur auf den Gegner berechnet, dagegen von, für das wahre Verständniß der Traditionstheorie irreführender Natur ist, daß jene gerühmte Alterthümlichkeit bei Weitem nicht von dem Werthe für den Katholicismus ist, als es den regressiven Beweisen der Traditionsapologeten zufolge scheinen möchte, beweist schon jene oben (§. 35) dargestellte Emancipation vom kirchlichen Alterthume, wie sie in der katholischen Theologie slebst Statt hatte, — eine Emancipation, die keineswegs erst von den tridentiner Vätern oder von den Jesuiten in's Werk gesetzt, sondern bereits von der ersten Kirche factisch beansprucht ward, indem dieselbe trotz aller Berufungen auf die apostolische Tradition doch in ihrer Polemik gegen das mildere Judenchristenthum gar keinen Anstand nahm, einen Standpunct als häretisch zu bezeichnen, der eine Zeit lang von den Uraposteln selbst eingenommen war [1]). Oder, wofern man etwa Anstoß nehmen sollte an dieser Behauptung, was konnte antiker sein, als der Chiliasmus, den nicht blos das letzte Buch des Kanons, sondern auch der erste Zeuge der Tradition, Papias, so laut und unzweideutig predigen? Dennoch wurde er schon von der alten, und nicht minder auch von der neuen Kirche evangelischer und katholischer Confession verworfen. Insofern nun durch den bekannten Artikel der augsburgischen Confession einer biblisch bezeugten Vorstellung zu nahe getreten wird, können die Protestanten sich immer noch auf ihr freieres Verhältniß zu den Symbolen einerseits und auf die Deuterokanonicität der Apokalypse andererseits zurückziehen. Der Katholicismus aber ist durch jenes Zeugniß des Papias in eine nicht geringe Verlegenheit gebracht, der er sich nicht anders zu entziehen weiß, als indem er bekennt, daß das Moment der antiquitas an und für sich gar nichts beweise, sondern erst in seinem Vereine mit der universalitas und der consensio ecclesiae Geltung besitze [2]).

Es hätte im Interesse der katholischen Theologie gelegen, diesem Grundsatze entschiedener treu zu bleiben, als in der That geschehen ist. Aber indem man mit dem imponirenden Ansehen des Alterthums so viel als immer möglich zu erreichen strebt, begibt man sich leicht auf einen Boden, der unter den Füßen bricht. Ein auffälliges Beispiel dieser Art bietet der schon vom ersten Anfange der Controverse her üblich gewordene Einwurf, zwischen Adam und Moses sei man auch ohne Schrift ausgekommen, und mit der Tradition hätten sich auch die Juden vierhundert Jahre lang vor Christo behelfen müssen. Nichts ist gerade schlagender

---

[1]) Ritschl a. a. O. S. 257.

[2]) Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 439. Boucat, IV. S. 376.

für die Richtigkeit der protestantischen Anschauung, als eben der letzt berührte Umstand. Denn eben solche traditionelle Juden, die man sich zum Vorbilde nimmt, waren jene Pharisäer, die vom Herrn selbst gerade um ihrer Zusätze und Aufsätze willen verworfen werden. Mit ihnen und mit der Kabbala, die den Rabbinen als Auslegungsprincip diente, wird die katholische Tradition ja ausdrücklich verglichen [1]). Aber selbst Wessenberg muß angesichts von Stellen wie Matth. 15, 1—9. 23, 16—23. Luc. 18, 12. bekennen: „welch' starke Warnung liegt in den Strafpredigten des Erlösers gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die durch ihre zahllosen Ueberlieferungen Mosis Gesetz verfinsterten und unzugänglich machten" [2]). Die ganze Praxis Christi ist der unumstößlichste Gegenbeweis gegen die Tradition. Das „Uebertreten des Gebotes Gottes um der Aufsätze willen" ist die schwerste Anklage, die gegen die Mörder des Heiligen erhoben wird. Nichtsdestoweniger glaubt man katholischer Seits etwas gewonnen zu haben, wenn man sich mit ihnen auf denselben, allerdings uralten Standpunct stellt. Gerade wie die römische Lehre die Tradition herleitet ex ipsius Christi ore, so gehörte es zu den Glaubensartikeln des pharisäischen Judenthums: jene Zusätze seien von Gott dem Moses gegeben und durch mündliche Fortpflanzung bis auf späte Zeiten herabgekommen; Moses habe gleich zu dem Gesetze auch eine geheime Auslegung desselben empfangen. Als Leiter für die mündliche Fortpflanzung wird dann eine Reihe von Propheten namhaft gemacht, die an die continua successio episcoporum, wodurch im römischen Systeme die Tradition conservirt wird, nur zu sehr erinnert. Endlich fixirt sich die Hauptmasse der jüdischen Tradition im Talmud, wie die der römischen im kanonischen Rechte und in den Conciliensbeschlüssen. Die Karaiten aber protestiren gegen diese ganze Traditionstheologie mit Gründen, die den später von den Protestanten aufgestellten vollkommen ähnlich sehen [3]). Diese frappante Parallele, auf die übrigens z. Th. schon Irenäus aufmerksam macht [4]), hat namentlich Chemnitz in einem eigenen Abschnitte seines Examens weiter verfolgt [5]). Einen denkwürdigen homiletischen Gebrauch davon machte in einer Zeit, wo Regierung und Adel auf römisches Wesen mehr und mehr eingingen, und die Toleranz nach dieser Seite hin zum guten Tone gehörte, Erzbischof Tillotson in einer am 2. April 1680 vor dem Könige gehaltenen

---

[1]) Boucat, IV. S. 363.

[2]) A. a. O. S. 64.

[3]) Jost: Geschichte des Judenthums und seiner Secten, II. 1858. S. 298.

[4]) 4, 25.

[5]) S. 11—13: de similitudine et affinitate traditionum pontificiarum cum Pharisaeis et Talmudicis.

Predigt: „als das Evangelium in die Welt kam, welches der Apostel an die Hebräer, um allem Anstoße dieses Wortes zuvorzukommen, die Zeit der Reformation nennt, erneuten die Juden und die Heiden immer den nemlichen Einwurf gegen das Christenthum. Die Juden legten den Hauptwerth gegen dasselbe nicht auf die alten Schriften und das wahre Wort Gottes, sondern auf das, wovon sie vorgaben, daß es ein viel größeres Ansehen habe, auf das ungeschriebene Wort, auf die alten und beständigen Ueberlieferungen ihrer Kirche, sie brandmarkten diese neue Religion mit dem Namen einer Ketzerei. Nach diesem Wege, den sie eine Secte heißen — sagt St. Paulus — diene ich also dem Gott meiner Väter, daß ich glaube allem, das geschrieben steht im Gesetze und in den Propheten. Woraus wir sehen, daß die von der römischen Kirche nicht die ersten waren, welche es sectirerisch und ketzerisch nannten, menschliche Ueberlieferungen zu verwerfen und die Schrift zur Regel des Glaubens zu machen. Dieses war vielmehr geschehen längst zuvor, durch ihre hochwürdigen Vorfahren, die Schriftgelehrten und Pharisäer" [1]).

2) Wir haben nach dieser allgemeinen Erörterung näher noch einzugehen auf eine bestimmte Gestalt, in die sich das Traditionsargument, soweit es im Interesse des Alterthums aufzutreten affectirt, oft und viel gekleidet hat. Einstimmig wird nemlich von den Dogmatikern die Uebereinstimmung aller Kirchenväter wenigstens als eines der Kriterien wahrer Tradition angegeben; der Dominicaner Melchior Canus sagt geradezu, die Synode selbst habe unter Tradition den consensus patrum verstanden [2]). Zumeist unter Voraussetzung dieser Definition hat auch Marheineke seine polemisch-patristische Abhandlung (§. 12, 1) geschrieben und gezeigt, daß die auf dem consensus patrum fußende Definition so viel sagt, als: Tradition ist gleich X. Gehören einmal die Kirchenväter zur Tradition, so ist nicht blos der Begriff dieser Tradition zu einer irrationalen Größe geworden, sondern es entschwindet selbst die Möglichkeit, sich für die Gültigkeit der Tradition neben der Schrift auch auf das Zeugniß der Väter zu berufen. Denn dieses gewöhnlich für sehr schlagend gehaltene und mit großem Aufwande von Wissenschaft ausgeführte Argument würde ja blos noch die Tradition aus der Tradition beweisen. Haben aber vollends, wie nach Cardinal Cajetan's und Catharinus' Vorgange Melchior Canus [3]) beweisen wollte, die Väter nicht an sich, sondern blos als Exegeten der Schrift, Autorität, so sieht man vollends nicht ein, was es heißen solle, wenn man aus ihrer Interpretation der

---

[1]) Sermons, II. 1742. S. 257. 258.

[2]) Loc. theol. 7, 3: tridentina synodus communem tantum omninm patrum intelligentiam pro certa veri norma habendam definivit.

[3]) Loc. 7, 3, 4. 7. 10.

Schrift beweist, daß sie das Recht haben, die Schrift auf infallible Weise zu interpretiren. Allein erst wenn man diese Form des Traditionsgedankens weiter verfolgt, stellt sich die Illusion klar heraus, zu der man im oben bezeichneten Interesse auch hier seine Zuflucht genommen hat. Die Väter sind in der Reihe der kirchlichen Autoritäten deßhalb von eigenthümlicher Bedeutung, weil sie, indem sie für die antiquitas der Tradition Zeugniß ablegen, selbst an dieser antiquitas Theil nehmen. Mit eigenthümlichem Hochgefühle beruft sich das traditionsmäßige Kirchenthum auf seine Uebereinstimmung, auf seinen Zusammenhang mit den alten Lehrern, Vätern, Bischöfen, Bekennern und Blutzeugen. So sind es bekanntlich besonders Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor I., Bernhard und Thomas, die vor allen andern in der abendländischen Kirche hoch gefeiert werden. Aber gleich dieser Unterschied der großen Lehrer vor den übrigen [1]) fängt an, auf das Princip selbst einigen Schein des Willkürlichen zu werfen; noch mehr ist dies der Fall, wenn von den doctores ecclesiastici die scriptores, wie Tertullian und Origenes, unterschieden werden, ohne daß die katholischen Theologen selbst angeben, welche nun gerade in diese, welche in jene Classe gehören [2]), wenn vielmehr doctores und scriptores selbst darin ganz einig sind, daß sie gegen ein Ansehen, wie die katholische Kirche es ihren Büchern beilegt, energischen Protest erheben [3]). Dann aber tritt die noch größere Mißlichkeit ein, daß zwischen den zuläßigen Schriftstellern wieder erst der consensus constatirt werden muß. Denn Irrthümer einzelner Väter werden bereitwillig zugestanden. Aber etsi erraverint aliqui patrum in quibusdam dogmatibus, nunquam tamen omnes simul in eodem errore convenerunt [4]). Also nur quidquid non unus et duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoverit, das hat der Christ absque omni dubitatione zu glauben. Er hat also das gewiß sehr complicirte und die Schwierigkeiten des Schriftstudiums bedeutend übersteigende Geschäft zu vollziehen, ut collatas inter se majorum consulat interrogetque sententias, eorum duntaxat, qui diversis licet temporibus et locis in unius tamen ecclesiae communione et fide permanentes magistri probabiles exstiterunt [5]). Es ist besonders Melchior Canus, der so redet, als ob zur Constatirung der Tradition non multi, non plurimi, sed

[1]) Vgl. Rivet: de patr. aut. 1.

[2]) Köllner, S. XXXIII. XXXIV.

[3]) Vgl. Chemnitz, S. 59. Dalläus, S. 212--252.

[4]) Bellarmin, 4, 7, 7.

[5]) Vincentius: commonitorium, 4.

omnes patres übereinstimmen müßten [1]); wozu Dalläus kurz und gut bemerkt: si ita est, nullum unquam haec disquisitio exitum habitura est [2]). Dazu kommt noch, daß bei jedem Einzelnen dieser Väter sehr darauf zu sehen ist, ob er studiorum suorum maturitatem assecutus geschrieben und daher auch seine Meinung nicht mehr retractirt habe [3]); wozu freilich Dalläus die sehr gegründete Anmerkung gemacht hat: quis scit, num e patribus istis, quorum sententias adeo fidenter adhibemus, aliquis non retractarit ea, quae hodie in operibus eorum legimus? et annon, errore superstite, poenitentiae monumenta tempus e medio sustulerit? quis item certo observavit, quo vitae suae tempore scripserint? [4]) Diesem Uebelstande kann die katholische Kirchenlehre nur damit abhelfen, daß sie jenen in der patristischen Literatur enthaltenen Kanon der Wahrheit selbst wieder bemißt nach dem Kanon synodaler Entscheidung, der allein einen sichern Maaßstab dessen an die Hand gibt, worin alle Väter übereinstimmen. So z. B. sind die Aussprüche früherer Väter, mögen sie nun noch so bestimmt sich gegen die Apokryphen erklären, zu beurtheilen nach den Beschlüssen von Karthago und Hippo, und dabei zu bemerken, daß ehe der Kanon selbst durch Synodalentscheid festgestellt war, die Väter sine labe haereseos einige Bücher verwerfen konnten [5]); damit wird der äußerst gewichtige Widerspruch des Hieronymus beseitigt [6]). Error innoxius aliquorum catholicorum theologorum — bemerkt Erbermann [7]) — non tollit consensum ecclesiae catholicae, praesertim si ille error praecesserit sanctionem concilii sub anathemate. Das heißt aber doch die patristische Literatur fast vergleichgültigen gegenüber den Concilienbeschlüssen. Somit erscheint jenes gerühmte Stück Antiquität, der consensus patrum, bei Lichte besehen, als ein sehr lästige Verbindlichkeiten nach sich ziehendes Besitzthum. Will man sich einen ungefähren Begriff von der Schwierigkeit des ganzen Beweises machen, so beachte man nur die Anweisung Perrone's, wie und woran man bei den Vätern unterscheiden müsse, was sie als gelehrte Privatleute, und was sie als Zeugen der Kirche sprechen [8]), ferner bei den Scholastikern, was sie als Lehrer, was als selbst erst noch studirende Theologen schreiben [9]). Man lese die Grundlinien der ars critica, mit deren Beobachtung allein

---

[1]) Loc. 7, 3, 5. 2.
[2]) S. 184.
[3]) Cardinal du Perron, Opp. II, S. 374.
[4]) S. 168.
[5]) Bellarmin, 1, 10, 7.
[6]) A. a. O. 1, 10, 20.
[7]) Zu Bellarmin 1, 10.
[8]) IX. S. 295—298.
[9]) A. a. O. S. 301.

die Betrachtung der Kirchengeschichte fruchtbar werde für die Erkenntniß der wahren Tradition [1]). Hier sind der Cautelen, Bedingungen und Exceptionen so viele, daß dieselben nur angebracht scheinen, um jedem, der sich nicht blos imponiren lassen, sondern bis an's Ende prüfen will, diesen Weg von vornenherein zu verleiden.

3) Der Protestantismus findet nun diesen Weg, die Wahrheit zu eruiren, ungemein und in ganz unnöthiger Weise weitläufig und unsicher und hat sich daher schon in den Symbolen deutlich genug hierüber ausgesprochen [2]). Viel kürzer und sicherer geht er auf die Schrift selbst zurück und sieht auch darin wieder einen Beweis der Herrlichkeit und Wirkungskraft des Gotteswortes, daß, je weiter gegen den Ursprung und die kanonische Epoche hin, die Zeugnisse der Kirche immer reiner und lauterer, wenn gleich auch niemals ganz frei von jüdischen und heidnischen Reminiscenzen werden. Wie daher alles unser ist, was von literarischen Producten der durch die Predigt des Christenthums eroberte Boden getragen hat, so in ausgezeichneter Weise auch jene Väter, die nach der ersten helvetischen Confession, „wo sie über diese richtschnur nit gehowen habend nit allein für ußleger der gschrifft, sunder für ußerwälte werkzüg, durch die Gott geredt und gewurkt hat" [3]) zu halten sind; von denen auch Chemnitz sagt: veteris ecclesiae testimoniis in vero et sano scripturae sensu nos non parum confirmati fatemur. Neque enim probamus, si quis sibi comminiscatur sensum pugnantem cum tota antiquitate [4]); und Dalläus: sunto patres eodem in philosophiae christianae loco, quo in saeculari est Aristoteles [5]). Aber wie der Protestantismus in philosophia saeculari sich zu Aristoteles und Plato verhält, so verhält er sich in dogmatischen Dingen zu Irenäus und Origenes, zu Augustin und Chrysostomus; d. h. er befolgt einen Grundsatz, den gerade einer aus dieser verehrungswürdigen Schaar der Väter, Hieronymus, ausspricht: nec juxta Pythagorae discipulos praejudicata doctoris opinio, sed doctrinae ratio ponderanda est. Meum propositum est, antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt et a fide ecclesiae catholicae non recedere [6]). So konnte Hieronymus im Hinblicke auf die früheren Väter um so mehr sich aussprechen, als er an wirklicher Kenntniß der heiligen Urkunden der kanonischen Epoche ihnen selbst überlegen war. In ganz gleicher Weise konnte ein Vorläufer der Reformation auf den letzten Kirchenvater der katholischen Kirche zurücksehen: „Thomas war

[1]) A. a. O. S. 307—310.
[2]) Art. Smalc. 2, 2. S. 308. Form. conc. S. 570.
[3]) Helv. I, 3. Aehnlich auch II, 2.
[4]) S. 58.
[5]) S. 211.
[6]) Opp. ed. Par. III. 1578. S. 306. 307.

ein Doctor — sagt Wessel[1]) — nun gut: ich bin auch ein Doctor. Thomas verstand kaum lateinisch und konnte nur eine Sprache; ich habe Kenntniß von den drei Hauptsprachen. Thomas hat kaum den Schatten des Aristoteles gesehen; ich habe den griechischen Aristoteles unter Griechen gesehen." Es ist keine Selbstüberhebung, sondern der blose Glaube an die Perfectibilität der Erkenntniß, auch wo dieselbe göttliche Dinge zum Objecte hat, wenn der Protestantismus bei aller Ehrfurcht vor den Vätern doch sich eines bestimmten Vorsprungs vor der Theologie der Väter bewußt ist (vgl. §. 55). Von hier aus stellt sich dann das ganze Verhältniß zu den Vätern nicht blos auf eine vollkommen ungezwungene Weise zurecht, sondern der protestantischen Theologie erwächst eben aus der patristischen Literatur ein nicht unbedeutender Vortheil, wenn es gilt, die allmälige Corruption der katholischen Tradition geschichtlich zu erweisen. Von der Art waren schon die Beweise gewesen, die Du Plessis (§. 9, 1), und später auch in Jakob's I. Auftrag Casaubonus gegen den Cardinal Du Perron aufboten[2]). Treffend hat diese Methode der Polemik Daillé charakterisirt: die protestantischen Dogmatiker hätten auf patristische Zeugnisse recurrirt ad refutandum, non ad confirmandum, ad evertendas opiniones romanas, non ad suas constituendas. Illi enim patrum doctrinam ut apostolica minus puram esse statuunt, sic a labe et corruptione, quae romanam postremorum saeculorum fidem et disciplinam pervasit, multum abesse profitentur ac defendunt, quod nimirum christianae doctrinae et puritas immutata et labes aucta fuit certis quibusdam gradibus, prout tempora et ab apostolorum aevo longius discedebant et ad praedictam a Paulo apostasiam propius accedebant. Quo fit, ut tametsi scripturam solam pro fidei suae fundamento agnoscant, patrum tamen testimoniis in his disputationibus uti cogantur: primo quidem, ut probent revera in Christianismo accidisse illam de qua diximus doctrinae sincerioris depravationem; secundo ut doceant adversariorum suorum errores tunc temporis nondum editos in lucem fuisse, sed in suis adhuc seminibus latuisse[3]). Atque hic proprie locus est, quo patrum testimonia a nostris adhibentur, ut demonstrent de istis Romanorum hodie propriis dogmatibus longe aliter sensisse veterem olim ecclesiam[4]). — Dies ist zugleich auch der Punct, auf dem die ganze Schwäche des katholischen Arguments offenbar wird. Denn eben diese Discrepanzen zwischen der Theologie der Väter und der späteren Kirche müssen nun auf

---

[1]) Ullmann, a. a. O. II. S. 345.
[2]) Fleury: historia ecclesiastica, LVI. S. 193.
[3]) S. 310.
[4]) S. 311.

jede Weise verhüllt und mystificirt werden. Bei der Gelegenheit stellt sich dann wieder von einer neuen Seite die Illusion des ganzen Beweisverfahrens heraus [1]). Bellarmin lehrt — sagt Newman [2]) — „was die Väter meinen sollten, — was man aus christlicher Liebe voraussetzen müsse, daß sie meinten, — was sie meinen konnten, so weit die Worte selbst gingen, — was sie wahrscheinlich meinten, in Betracht, daß die Kirche so meinte, — und was man als die Meinung der Worte voraussetzten könnte, selbst für den Fall, daß die Verfasser es nicht so meinten, vermöge der Ansicht, daß sie in vager Weise sich ausdrückten, und als Kinder, daß sie in der That etwas anderes meinten, als was sie ausdrücklich sagten, und daß sie am Ende nur die Sprecher der damaligen Kirche waren, welche, obwohl stillschweigend, dennoch, da sie ja die Kirche war, sicherlich dieselbe Lehre hatte, welche seither Rom bestimmter gefaßt und bekannt gemacht hat." Man lernt nicht von den Vätern, sondern man belehrt sie; denn Rom weiß ihrer aller Meinung viel besser, als sie selbst.

4) Aber eben dieses Rom hat, indem es in so sicherer Weise die kirchliche Lehrentwicklung leitete, einen Thatbeweis für die Alterthümlichkeit des ganzen Katholicismus, für seine Unabhängigkeit gegenüber dem wechselnden Zeitbewußtsein geliefert, der doch die Meinungsverschiedenheiten einzelner Väter und Kirchenlehrer aufwiegt! Man kann nicht umhin, zuzugestehen, daß, wenn irgend etwas die Richtigkeit einer continua successio, einer stetigen und in sich selbst consequenten Entwicklungsreihe zu bestätigen scheint, es diese Reihe der Päpste ist, von denen der eine das Werk in der Regel da fortsetzt, wo der andere es aufgeben mußte, so daß man, was auch die Schwachheit Einzelner Störendes verschuldet haben mag, doch im Ganzen sagen kann, daß die Politik des römischen Stuhles so sehr dieselbe geblieben ist, als wäre es die eines einzigen Geistes gewesen. Diesem auf Thatsachen basirten Beweise der Curialisten gegenüber erscheint namentlich der Episkopalismus in seiner ganzen Schwäche. — Dennoch aber wäre auch dieser Beweis nur unter einer Voraussetzung gültig; wie die Kirchenväter nichts in ihrer Vereinzelung, sondern alles nur vermöge ihres Consensus leisten können, so müssen auch die Päpste durchaus zusammenstimmen. Ja gerade vermöge der successio continua, die sie ganz anders, als gewöhnliche Kirchenväter und Lehrer, zu einem organischen Ganzen macht, kommt hier auf die Ausnahmslosigkeit offenbar alles an; und in der Beziehung erweist sich die wirkliche Geschichte bekanntlich nicht blos insofern rebellisch gegen die Theorie, als die Geschichte dieser Päpste mehrfach zur beispiellosen

---

[1]) Vgl. Marheineke: System, II. S. 32. 33.

[2]) Lectures, S. 71 ff. Vgl. Studien und Kritiken, 1841. S. 1041.

chronique scandaleuse ausgeartet ist, sondern die Orthodoxie des römischen Stuhles selbst ist mehrfach verleugnet worden. So soll schon Marcellinus als thurificatus verdammt worden sein. So nahm Zephyrin wenigstens eine Zeit lang Partei für die Montanisten; dauernd war jedenfalls seine und seines Nachfolgers Neigung zum Modalismus. So hat der Papst Liberius sich aus Menschenfurcht zur Unterschrift der zweiten sirmischen Formel bequemt, die im Sinne der Homöer abgefaßt war. So hat Zosimus eine Schrift des Cölestius anfangs ganz orthodox befunden, nachdem bereits sein Vorfahre den Pelagianismus verdammt hatte. So ist Hormisdas nicht ohne Grund pelagianischen Parteiinteresses beschuldigt worden. So hat Vigilius durch Charakterlosigkeit den Stuhl des heiligen Petrus im Dreicapitelstreite entehrt und ist dafür von den africanischen Bischöfen in den Bann gethan worden. So ist Honorius I. sogar von den, in der römischen Kirche anerkannten ökumenischen Synoden von 680, 787 und 869 recht feierlich und angelegentlich verdammt worden als prononcirter Monothelet; ja einer seiner Nachfolger selbst, Hadrian II., hat ihn auf ähnliche Weise preisgegeben. Die letzte Calamität ist ohne Zweifel die bedeutendste. Selbst Bellarmin[1]), Baronius[2]), Perrone[3]) seufzen unter dieser Last und können sich nicht anders helfen, als, indem sie bodenlose Zweifel erwecken an der Aechtheit der Acten, die Sache als einen Privathandel hinstellen, die Synoden falsch instruirt sein lassen über Honorius und denselben Irrthumsfähigkeit, wenn nicht im Objecte, so doch im Motive ihrer Beschlüsse zuschreiben[4]). Aber die ganze Kirchengeschichte ist ja voll von ähnlichen, wenn gleich unbedeutenderen Widersprüchen. Wenn Nicolaus I. die Ketzertaufe für gültig erklärt, wofern sie nur wenigstens auf den Namen Jesu geschehen sei, so ist hier Bellarmin's geläufige Entschuldigung, es habe damals noch keine kirchliche Definition über diesen Gegenstand vorgelegen[5]), schlecht angebracht, da die Sache seit dem Concil von Arelate 314 für entschieden galt. Doch wir können uns hier auf Einzelnheiten nicht einlassen. Eine schlechte Symbolik für die unitas successionis hat man treffend darin gefunden, daß Stephan VI. seinen Vorfahren Formosus aus der Erde graben, zerstückeln und verbrennen ließ, daß dann Johann IX. das Andenken

---

[1]) De summo pontifice, 4, 11.

[2]) Ann. VIII. 1600. S. 316 ff.

[3]) VIII. S. 268. 527—535.

[4]) Perrone, IX. S. 287. Die Versuche, den Honorius zu retten, haben einer ganzen Literatur Entstehung verliehen. Vgl. besonders die Arbeiten des Natalis Alexander und der Jesuiten Gisbert und Garner im thes. theol. VII. S. 1378—1426.

[5]) De rom. pont. 4, 12.

und die Ehre desselben Formosus restituirte, und Sergius III. den verstorbenen und verbrannten Vorgänger abermals verdammte. Endlich wie unzähligemal wurden päpstliche Willensentschließungen durch Päpste corrigirt, alterirt, annullirt! Wie konnten Nicolaus III. und Johannes XXII. selbst in dogmatischen Dingen sich so direct widersprechen? [1]) Nicht einmal das hätte nach der Theorie vorkommen dürfen, daß Leo X. des Erasmus Annotationen zum neuen Testamente 1518 approbirte, dagegen Paul IV. 1559 dasselbe Buch auf den index setzte. Ganz ähnlich war dann bekanntlich auch das Schicksal von Bossuet's exposition. Ja es wurde sogar schon zu Trident übel vermerkt, daß Johann VIII. den Mähren den Gebrauch der slavischen Sprache bei der Messe als eine Sache, „die sich mit dem Glauben wohl vertrage," gestattet, Gregor VII. dagegen diese Erlaubniß für ein Versehen erklärt und revocirt hatte [2]). So kamen die französischen Bischöfe auf der Synode dazu, Aussagen der Päpste Victor III., Stephan IV., Vitalian und Constantin selbst zu benutzen, um daraus zu erweisen, der apostolische Stuhl sei überhaupt nicht mit der Person des jedesmaligen Inhabers zu verwechseln, sondern vielmehr mit der gesammten katholischen Kirche zu identificiren, weil ja sonst die Irrthümer der Päpste auch für Irrthümer des römischen Stuhles müßten gehalten werden. Ja der ganze Episkopalismus, wie er historisch nur zu begreifen ist als Vorstufe des Curialismus, legt gegen die Alterthümlichkeit des letzteren das unwidersprechlichste Zeugniß ab. Entweder meint man es mit dem Kriterium der antiquitas aufrichtig: dann stirbt der, auf die verbrauchten, episkopalistischen Normen zu reducirende Katholicismus an seinem eigenen Alterthume; oder man erkennt den Curialismus an: dann ist die nota antiquitatis eine Illusion.

§. 41.

Unter der Form der universitas sollte die Tradition mit dem Gewichte synodaler Entscheidung und ökumenischer Sanction das protestantische Gewissen erschrecken. Aber dieses weiß sich überhaupt durch keinerlei Majoritätsentscheidung in Glaubenssachen gebunden und erkennt insonderheit auch die dogmatischen Resultate der altökumenischen Concilien blos an, sofern dieselben mit der Schrift übereinstimmend befunden werden.

1) Es wurde nachgewiesen, wie die Lehre vom consensus patrum von selbst auf die Autorität der Concilien führen mußte, in deren Ent-

---

[1]) Calixt: responsi maledicis theologorum moguntinorum vindiciis oppositi, 1646. Ausgabe von 1672, II. S. 27.

[2]) Sarpi, VI, 12.

scheidungen jener consensus sich am nachweisbarsten manifestirte. Es war daher im christlichen Alterthume ganz insbesondere die erste allgemeine Synode als θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα [1]) gepriesen; die Symbole von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon erlangten ein Ansehen, das kaum dem der Schrift in etwas nachstand, und so haben bekanntlich auch die Reformatoren von diesen classischen Mustern der altkirchlichen Lehrbildung alle Kritik ferne gehalten. In der That fallen nun auch viele jener Einwendungen, die gegen die Qualification des consensus patrum zur Lehrquelle erhoben wurden, bei den einfachen und kurzen Bestimmungen der ökumenischen Synoden hinweg. Daher denn Zwingli auf der marburger Conferenz geradezu erklärt: „die vier ersten Concilien sind in Bezug auf die Dogmen heilig, und kein Gläubiger hat sie jemals verworfen." Aber vorher hatte er nicht versäumt zu bemerken: „wir haben die Concilien nie verworfen, wenn sie sich auf die Autorität von Gottes Wort stützten." Man betrachtete durchweg die auf den alten Concilien aufgestellten Symbole als richtige Bestimmung der metaphysischen Voraussetzungen der Schrift in Betreff der Theologie und Christologie. Von hier aus versteht sich leicht genug, wie der Protestantismus die oft wiederholte Beschuldigung ablehnen konnte, die Tradition selbst zu verwerfen und doch die altökumenischen Symbole, die einen wichtigen Theil derselben ausmachen, zuzulassen. Gerade wie Luther es mit den Vätern halten will, so weit es diese mit der Schrift halten [2]), so konnte man es auch mit den Symbolen halten, indem man sich dabei stützte, wie Melanchthon sagt, non ecclesiae autoritate, sed verbo Dei [3]), d. h. man ließ sie zwar zu als „Glaubens- und Lehrnormen, aber nicht so, als ob dieselben unabhängig von der heiligen Schrift durch sich selbst normative Geltung hätten, sondern allein darum, weil in ihnen die Kern- und Sternwahrheiten der Offenbarung geordnet und übersichtlich zusammengestellt sind" [4]). Luther sah in ihnen blose, um der Ketzereien willen nothwendig gewordene Zuspitzungen des, die Bibel in nuce enthaltenden apostolischen Glaubensbekenntnisses; selbst Calixt empfiehlt sie nur, weil sie die richtige Explication des Bibelglaubens geben. Die ganze Unterscheidung zwischen Tradition und Tradition, die hierbei auf protestantischer Seite statt hat, ist so wenig schwierig, daß selbst anerkannt römische Dogmatiker sie ganz von selbst treffen, wie z. B. Perrone, wenn er [5]) die Tradition im römischen Sinne für etwas erklärt, das über die blose

---

[1]) Isidor von Pelusium: ep. 4, 99.

[2]) Walch, XIX. S. 701.

[3]) Heppe: altprotestantische Dogmatik. I. S. 231.

[4]) A. a. O. S. 208. Siehe die Stellen bei Hofmann: Symbolik, S. 278 —280.

[5]) IX. S. 232.

traditio inhaesiva (Ueberlieferung von Dogmen, die in der Schrift stehen) und traditio declarativa (Ueberlieferung von Dogmen, die unmittelbar aus der Schrift fließen) hinausgehe; die beiden letzteren Arten, sagt er, würden ja auch von den Protestanten anerkannt. Allerdings werden sie es, da ja traditiones inhaesivae von jedem Systeme angenommen werden müssen, „dem es gleichlautend ist, ob man statt zweimal fünf zehn sagt, und welches sich nicht auf blose Wiederholung der Schriftwörter beschränkt“ [1]); für Muster der traditio declarativa aber werden vor allem die ökumenischen Symbole gehalten. Wenn nun Perrone selbst erklärt, daß damit der katholische Traditionsbegriff noch keineswegs erschöpft ist, was thut dann noch weiter die Beschuldigung der Inconsequenz gegenüber den Protestanten, die mit der Aufnahme jener Concilienschlüsse dieses weitere, specifisch katholische Gebiet keineswegs betreten haben? Vielmehr dient eben die Anerkennung dieser Symbole insofern zur Bestätigung der Voraussetzungen des protestantischen Schriftglaubens, als die Reformatoren auf jene Symbole sich berufen konnten, als auf einen Beweis dafür, „daß es zu jeder Zeit möglich sei, die in der Schrift enthaltene Lehre aus ihr selbst heraus zu erkennen“ [2]).

2) Mit Anerkennung der altökumenischen Symbole war aber irgend welche Anerkennung der Concilien, auf denen jene entstanden, und damit wieder ein positives Verhältniß des Protestantismus zu dem Synodalinstitute selbst gegeben. Hiermit drohte nun dem protestantischen Principe auf's Neue eine bedeutende Gefahr; kaum unter einer andern Form hat ihm die Tradition so sehr imponirt, als unter der der ökumenischen Synodalautorität; und es bedurfte ganz besonders bitterer Enttäuschungen, bis man dazu kam, sich ohne allen Rückhalt das auszusprechen, was im unmittelbar vorhergegangenen Zeitraume der großen Reformationssynoden schon Männer, wie Peter d'Ailly, der Bischof Brevicoxa, der Cardinal Nicolaus von Thudeschi und der Erzbischof Antonin von Florenz erkannt hatten, daß nemlich auch ein allgemeines Concil die Geburtsstätte neuer Irrthümer sein könne. Man gerieth zunächst an die Concilien in Folge der Anerkennung des nicänisch-konstantinopolitanischen und des chalcedonensischen Symbols. Wie man in diesen Bestimmungen nur explicite ausgesprochen fand, was implicite in der Schrift schon enthalten war, so dachte man sich auch die Väter auf jenen Concilien als blose Interpreten der Schrift. Gewiß hatte man hierzu nach einer Seite hin auch ein volles Recht. Mit Hinweisung auf die Normen der Apostel und Propheten, mit Ermahnung, unnütze Streitigkeiten durch gemeinsames Zurückgehen auf die Schrift zu vermeiden,

---

1) Marheineke, II. S. 188.

2) Baur, S. 494.

hatte einst Constantin die erste ökumenische Synode eröffnet [1]); wofür er von den Protestanten oft und gern angeführt und gelobt wird, während der auf die Selbstständigkeit der Synode haltende Bellarmin ihm in demselben Betreffe das Zeugniß ausstellt: erat Constantinus magnus imperator sed non magnus ecclesiae doctor [2]). Als dann aber die Arianer gegen das ὁμοούσιος, als gegen ein ἄγραφον Einsprache erhoben, erklärten die orthodoxen Väter allerdings ähnlich, wie später die Protestanten, wenn auch nicht die termini technici des Symbols, so sei doch die Sache selbst schriftgemäß [3]); und eben insofern will auch Chemnitz das Concil anerkannt wissen [4]). Was dann das zweite ökumenische Concil anbelangt, so hat uns neulich Piper ein aus dem christlichen Alterthume überkommenes Bildniß desselben mitgetheilt [5]); hier sehen wir in der Mitte der Bischöfe einen Throne aufgerichtet, und auf demselben weder den Kaiser, noch den Patriarchen, sondern die aufgeschlagene Schrift. Dies war, wie seiner Zeit noch Nicolaus von Cusa zu erinnern für gut fand, überhaupt altsynodale Sitte. Auch von dem dritten ökumenischen Concil sagt Cyrill von Alexandrien, sein Haupt sei Christus selbst gewesen: „denn es lag auf heiligem Throne das göttliche Evangelium, beinahe laut zurufend den heiligen Priestern: haltet ein rechtes Gericht!“ [6]). Der Protestantismus hat daher nicht ermangelt, sich auf diese alte Sitte, sowie auf zwei oft citirte, zustimmende Stellen Augustin's [7]) zu berufen; und so konnte denn mit einigem Anspruche auf historische Bezeugtheit die Behauptung aufgestellt werden, daß die Beschlüsse dieser Concilien selbst nichts anderes sein wollten, als Erklärungen der Schrift. Weil diese Erklärungen richtig ausfielen, deßhalb — erklären die protestantischen Symbole [8]) — werden sie recipirt. Schon in der ersten Ausgabe seiner loci hatte Melanchthon bekannt, daß er dem Concil zu Nicäa nur glaube, weil er der Schrift glaube [9]). Dieses günstige Urtheil trug man dann bald auf die vier oder fünf

---

[1]) Theodoret: K.-G. 1, 7.

[2]) 4, 11, 8.

[3]) Vgl. des Athanasius epistola de decretis synodi nicaenae. — Cyrill: dial. de trinit. 1.

[4]) S. 70.

[5]) Evangelischer Kalender, 1858. S. 19—22.

[6]) Mansi, V. S. 241.

[7]) Augustin will die religiösen Streitigkeiten nicht mit Berufung auf Concilien, sondern nur nach Maßgabe der Schrift entschieden wissen: ep. 163. Contra Maximin. 2, 14.

[8]) Form. conc. S. 571. 632. Gall. 5. Anglic. 8. Marchica bei Niemeyer, S. 644.

[9]) Loci ed. Augusti, S. 57—60.

ersten Synoden überhaupt über, nicht ohne mit bestimmt zu werden von jener Aengstlichkeit Melanchthon's, der mehr und mehr mit Bitterkeit auf alle herabsah, die durch Antasten der alten Concilienautorität „neue Tragödien“ hervorriefen [1]).

3) Nichtsdestoweniger aber war diese Uebereinstimmung mit dem Resultate der ersten Concilien zunächst nur eine zufällige und vorausgesetzte. An sich brachte es schon die Maxime, deren Befolgung dem Protestantismus seinen Namen gegeben hatte, mit sich, daß man sich angelegentlichst verwahrte, wo etwa der bekannte Grundsatz Quintilian's, melius omnibus, quam singulis credi, auch auf das religiöse Gebiet sollte übertragen werden. Wenn daher Luther anfangs vor der kirchlichen Majorität sich noch unbedingt zu beugen scheint, so treibt ihn doch die Consequenz seiner Opposition schon zu Leipzig zu dem Bekenntnisse, auch ein Concil könne irren; es sei deßhalb überhaupt nicht Sache des Concils, neue Glaubensartikel einzuführen [2]). So verwirft er dann in den neuen Resolutionen von 1519 kühn und trotzig das Ansehen der Concilien überhaupt und deckt Widersprüche zwischen ihren Beschlüssen auf: wenn aber in einem, so könnten sie auch in allen Puncten irren, und wenn eines, so alle. „Es mußte eine kühne theologische Ueberzeugung sein, die jener Zeit solches bieten durfte, und wir verzeihen es dem Manne, der diesen Muth hatte, wenn er über seine eigene Kühnheit erschrocken fast gleichzeitig in mehreren, für ihn demüthigenden Schreiben theils an die päpstlichen Legaten, theils an den Papst dieser Ueberzeugung selbst zuwider gehandelt hatte“ [3]). Die spätere protestantische Formel sprach Luther schon 1520 aus, Concilienbeschlüsse seien nur dann von Werth, wenn sie mit der heiligen Schrift zusammenstimmen [4]). So verschlägt es ihm nichts, daß ein Concilium es war, das in Johannes Huß die evangelische Wahrheit verurtheilte; und nach dem Reichstage von Worms vollends, wo ein ähnliches Schicksal ihm hätte bereitet werden können, ist seine Meinung von den Concilien ganz gesunken. Er pflegte zu sagen, er sei nun von der Wahrheit seiner Sache so überzeugt, daß er sich auch dem Urtheile der Engel nicht mehr fügen werde [5]). So consolidirte sich das protestantische Urtheil, daß man in Sachen des Seelenheils auf keinerlei fremder menschlicher Autorität stehend erfunden werden dürfe, mehr und mehr. Diese religiöse Selbstständigkeit des Subjects war es, die der infallibeln Synodalautorität mannhaft genug entgegentrat. Als im Jahre 1523 bei Gelegenheit des ersten schweizerischen Re-

[1]) Vgl. Gaß: Geschichte der prot. Dogmatik, I. S. 37.
[2]) Schenkel: Wesen, I. S. 23.
[3]) A. a. O. S. 24.
[4]) A. a. O. S. 25.
[5]) Die späteren geringschätzigen Urtheile Luther's über die Concilien hat Döllinger zusammengestellt: die Reformation, III. S. 194. 195.

ligionsgespräches der bischöfliche Vicar von Constanz den ganzen Handel einem Gutachten der Universitäten von Paris, Cöln, Löwen anheim geben wollte, erwiederte Zwingli, es sei ein solcher unfehlbarer und unparteiischer Richter schon vorhanden in der heiligen Schrift [1]; diese stellt er dann in den „Schlußreden" als einzige Norm auf; sie sei „Conciliums genug in aller Welt", und man habe sich neben ihr weder um Väter, noch um Mütter zu bekümmern. Es komme nur darauf an, einzusehen, daß, wofern die Concilien einmal geirrt haben, schon „der Sache der Hals ab ist" [2]. — Endlich mahnt auch Calvin, vor den Concilien sich zu hüten, die des heiligen Geistes baar sind; überhaupt aber seien auf einem Concil die Stimmen nicht zu zählen, sondern zu wägen: deinde illud ipsum, de quo agitur, ad scripturae amussim examinari, idque in eum modum, ut concilii definitio pondus suum habeat sitque instar praejudicii, neque tamen examen, quod dixi, impediat [3]. Dabei blieb es wesentlich in der evangelischen Kirche. Das Ansehen der Concilien selbst war den auf ein Concil antragenden evangelischen Ständen auf dem Reichstage zu Augsburg entgegengehalten worden: wenn diese letzteren vor der Kirche noch Achtung bewahren wollten, so hätten sie wenigstens keine Aenderung vornehmen dürfen, ohne die Mitwirkung der Bischöfe mit in Anspruch zu nehmen. Darauf erwiederte Melanchthon, das Ansehen der Schrift sei hinreichend, um schon darauf hin jegliche Aenderung vornehmen zu können [4]. Wahnsinn und Ruchlosigkeit nannte Major 1550 jeden Versuch, die Autorität der Schrift und die der Concilien coordiniren zu wollen. Chemnitz aber verhöhnt die ganze katholische Voraussetzung, als ob etliche Bischöfe, sobald sie nur in einem Synodalsaale, wie die reinen und unreinen Thiere in der Arche Noah's, beisammen sind, deßhalb alsbald infallible Orakel aussprechen sollten [5]. Väter und Synoden werden daher auch in den Symbolen verworfen, wo dieselben sich neben der Schrift ein selbstständiges Ansehen vindiciren wollen [6]. Damit sollte die Usurpation aller katholischen Concilien getroffen werden, die in der Nachfolge jenes africanischen Decrets vom Jahre 252 gewandelt haben: placuit nobis, sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente. Berief man sich hierfür auf den Beschluß des Apostelconvents (Apgesch. 15, 28.), so wurde dagegen bemerkt, daß derselbe theils noch in die ursprüngliche

---

[1]) Schenkel, S. 33.

[2]) Usteri: Zwingli's Schriften, II. S. 233.

[3]) 4, 9, 8.

[4]) Schenkel, S. 47.

[5]) S. 58.

[6]) Smalc. S. 308. Form. conc. S. 570. 632. Helv. I, 3. II, 2. Gallic. 5. Scot. 20. Belgic. 7.

apostolische Wirksamkeit gehöre, theils auch keineswegs in klerikalischer Abgeschlossenheit der Gemeinde gegenüber gestanden habe [1]).

4) Doch ist bekannt, daß der Protestantismus deßhalb keineswegs das Institut der Concilien an sich für antiquirt erklärt hat. Nur die Hoffnungen, auf einem solchen sich je mit der katholischen Kirche verständigen zu können, ließ man aus Gründen, die im folgenden §. zu entwickeln sind, mehr und mehr fallen. Man erkannte, daß die Wirklichkeit immer hinter einem solchen Concil, wie man es zu diesem Behufe voraussetzen mußte, zurückbleiben würde, daß an unfehlbare Concilien überhaupt nicht zu denken sei. Diese Ansichten über Concilienautorität wurden nicht blos symbolisch [2]), sondern auch in der lutherischen Scholastik, die bekanntlich den Begriff eines rechten Conciliums um so genauer fixirte, je weniger die lutherische Kirchengeschichte eine entsprechende Realität aufzuweisen hatte, wurden stets Sätze festgehalten, wie folgende: concilii decisio non est simpliciter judicialis; nullum datur concilium, quod ecclesiam universam exacte repraesentet; autoritas conciliorum dependet a scriptura sancta et a convenientia decretorum suorum cum eadem; qui extra concilium errori sunt obnoxii, in ipso concilio congregati tales manent [3]). Aus solchen Grundsätzen würde consequenter Weise folgen, daß zu wirklichen Entscheidungen über dogmatische Wahrheiten die Synoden keinerlei Competenz besitzen, sondern diese letztere sich rein auf Gegenstände des äußeren Kirchenrechts erstrecken dürfe. Höchstens kann von ihnen das kirchliche Bekenntniß auf den einzelnen Fall angewandt, nie aber durch Zusätze und authentische Auslegungen vermehrt werden. Hingegen hat die reformirte Kirche den Grundsatz, innere dogmatische Streitigkeiten auf synodalem Wege zu beseitigen, befolgt, freilich hauptsächlich in einem Falle, wo schon die Symbole kaum mehr einen Zweifel übrig ließen. Uebrigens auch nach dem Dordracenum gelangte der Werth, den die französischen Hugenotten auf dogmatische Synodalentscheidungen legten — wie dies bei einer vom Staate völlig unabhängigen Kirche erklärlicher ist — noch zu so energischem Ausdrucke, daß Bossuet sie deßhalb ohne Weiteres zu unbewußten Katholiken macht [4]). Doch wurde selbst das Dordracenum niemals in eine Höhe emporgestellt, auf der es der Schriftautorität hätte Eintrag thun können. Ja es erhoben gegen die Usurpationen der dordrechter Majorität nicht blos einzelne

---

[1]) Gaß, I. S. 239.

[2]) Confess. Würtemberg. art. 33. Vgl. Heppe: Bekenntnißschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands. S. 547. 548. — Anglic. 21. Scot. 20. Vgl. auch Melanchthon im corp. Reform. IV. S. 991. VIII. S. 687. Calvin, 4, 9, 13.

[3]) Hollaz bei Schmid: Dogmatik der lutherischen Kirche, 1847. S. 491.

[4]) Exposition, chp. 20.

reformirte Theologen, wie Vorstius und Vossius, Einsprache, sondern die Synodalbeschlüsse selbst hatten nicht einmal in allen reformirten Landeskirchen sich der Geltung zu erfreuen; dabei hörten aber diese Dissidenten nicht auf, der reformirten Kirche anzugehören. — Merkwürdig ist nun jedenfalls, daß die lutherische Kirche von einer synodalen Entscheidung gerade in dem Falle nicht Gebrauch machte, der sonst anerkanntermaaßen in entschiedenster Analogie zu den dortrechter Resultaten steht. Dieser Fall liegt vor in den Verhandlungen, Umtrieben und Streitigkeiten, die endlich zur Abfassung der Concordienformel führten. Hutter zwar setzt eine Ehre darein, daß, wie die ökumenischen Concilien in der alten Kirche vorhandene Ketzereien verdammt haben, ohne ihre Vertreter nur vorzuladen, so auch die Verfasser der Concordienformel verfahren sind [1]. Aber abgesehen davon, daß der hier vernommene Ruhm nicht fein, und die kirchenhistorische Angabe, darauf er ruht, nur theilweise richtig ist, ist die Concordienformel eben nicht, wie jene altkatholischen Anathematismen auf einem Concilium abgefaßt, sondern von wenigen Theologen verfaßt und durch den weltlichen Arm eingeführt worden. Das konnten darum die Reformirten alsbald den Lutheranern vorwerfen, daß nicht auf dem Wege freier synodaler Vermittlung, wie sie später in Dordrecht wenigstens bis zu einem gewissen Grade statt hatte, sondern mit allerhand Zureden, kleinlichen Mitteln und fleischlicher Hülfe dieses Werk vollendet wurde [2]. Fast wird man über der Geschichte der Concordienformel an die übeln Schleichwege derer erinnert, die zu Trident die Stimmen vor der Abstimmung schon sammelten und so das schließliche Resultat zu weissagen verstanden. In der Beziehung hat Hospinian [3]) ganz ähnliche Aufklärungen über das Concordienwerk gegeben, wie Sarpi über die tridentiner Mühen und Nöthen. Auch Gaß erkennt dann in Hutter's Auftreten die auffallende Analogie zu Pallavicini [4]. — Nichtsdestoweniger bleibt die Thatsache feststehen, daß gesunde synodale Grundsätze durch den Gegensatz gegen die idealistische Conciliensuperstition keineswegs auf protestantischer Seite gehemmt wurden, daß dieselben von der reformirten Kirche fast überall in's Leben eingeführt worden sind, indeß auch auf dem Papiere der lutherischen Dogmatik keineswegs fehlten. Hat man sich doch selbst mit der Hoffnung getragen, daß beide evangelische Kirchen, nachdem schwere Mißverständnisse und gegenseitige Anklagen sie getrennt, auf dem Wege synodaler Verständigung sich allerseits näher kommen und endlich vereinigen würden [5].

---

[1]) Concordia concors. S. 124.
[2]) Gaß, II. S. 8.
[3]) Concordia discors. 1617.
[4]) II. S. 13.
[5]) Pareus: Irenicum, sive de unione et synodo evangelicorum concilianda, 1614.

§. 42.

Indessen haben wir es doch vornemlich den härtesten Erfahrungen des Reformationszeitalters selbst zu verdanken, daß der Traditionsmacht ökumenischer Synodalsanction gegenüber der Protestantismus sich der Consequenzen seines Schriftprincips so rasch und sicher bewußt wurde.

1) Luther war im Streite mit Tezel, Eck und Prierias bereits so weit gediehen, die Nichtigkeit des Traditionsprincips, wo es ihm unter der Gestalt päpstlicher Infallibilität entgegentrat, klar zu durchschauen. Dagegen imponirte ihm und dem jungen Protestantismus überhaupt noch lange die andere Gestalt, unter der dieses Princip bereits welthistorische Bedeutung erlangt hatte; und es bedurfte erst einer thatsächlichen Berührung mit demselben, um auch hier den Protestantismus auf die volle Consequenz seines Princips zu führen. Dies die unermeßliche und nicht zu vergessende Bedeutung der tridentiner Synode für den Protestantismus. Luther's Standpunct in seiner Antwort an Sylvester Prierias ist ganz der des festen Concilienglaubens: wenn auch der Papst selbst sich als irrthumsfähigen und schwachen Menschen erweisen kann, so steht es dafür dem Concilium zu, in Glaubenssachen zu entscheiden; so lange dies aber in Hinsicht auf einen bestimmten Artikel noch nicht geschehen ist, darf man darüber denken, wie man will. Von Anfang an appellirt daher Luther ganz ächt episkopalistisch an ein allgemeines Concil, als verstehe es sich von selbst, daß von einem solchen nur absolute Wahrheit könne gelehrt werden. So that er 1518 in Augsburg, so 1519 in Leipzig, so endlich am 17. November 1520 in Wittenberg. Bereits aber hatte Leo X. in seiner Bulle vom 15. Juni 1520 ihm aus solchen Appellationen um so mehr ein Verbrechen gemacht, als dieselben schon von Pius II. und Julius II. waren verboten worden. Freilich war Luther, der zu einer Zeit, wo er der scholastischen Tradition bereits abgesagt hatte, noch keine Ahnung davon besaß, daß man vom Standpuncte der Schrift auch Concilienbeschlüssen widersprechen könne [1]), ganz im selben Falle mit der deutschen Nation überhaupt, die einst an den basler Bestrebungen den wärmsten Antheil genommen hatte und sich dessen noch wohl bewußt war. Allgemein überlegte man in Deutschland auf's Neue, aus welcher Macht denn Leo die Sätze Luther's für irrig erkläre; man fand es sonderbar, daß in Rom Glaubensartikel gemacht oder verworfen werden sollten, ohne daß das Urtheil der Bischöfe und Doctoren der Christenheit eingeholt worden war. Im Jahre 1522 mußte der Großpönitentiarius Lorenz Pucci dem Papste Hadrian VI. sagen, daß

---

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 22.

jetzt jedermann nicht blos ein apostolisches Decret, sondern auch Gründe dafür verlange. Die Entwicklung, die der protestantische Geist durchlaufen mußte, um auf diesem Wege zu einer klaren und freien Stellung gegenüber dem überwältigenden Gedanken der Synodalautorität zu gelangen, ist in allen ihren Seitenwegen und Schlangenwindungen zu interessant und belehrend, als daß wir nicht hier sie in kurzen Zügen verfolgen sollten. Es ist die Geschichte der thatsächlichen Emancipation von der Traditionsmacht, die wir geben. Sarpi erzählt in der Vorgeschichte des tridentiner Concils, wie seit der Reformation die Blicke aller derer, die einen Ausweg aus diesen Irrsalen zu finden wünschten, nach einem freien christlichen Concil gerichtet waren. Es war Jahrzehende hindurch feststehende Sitte, daß in den Reichstagsverhandlungen nicht nur von allen Parteien auf das Concil angetragen, von beiden Seiten die endliche Ausgleichung darauf gehofft und dahin verschoben, sondern auch stets von dem Kaiser seine Mitwirkung, ja oft geradezu die Berufung und Abhaltung in sehr entschiedenen Ausdrücken versprochen wurde. Solches geschah auf den Reichstagen zu Nürnberg 1524, Augsburg und Speyer 1526 und 1529, Regensburg 1532 und 1541, Speyer 1542 und 1544, und Nürnberg 1543 [1]). So waren katholische und evangelische Reichsfürsten, nicht minder auch die freien Schweizer in den ersten Jahren der Reformation total episkopalistisch gesinnt. Als die Nachricht vom Uebergange Bern's zur Reformation sich verbreitete, thaten sich acht Cantone zusammen und ermahnten die Berner, ihr Unterfangen sei solange ungerechtfertigt, als sie sich nicht auf ein allgemeines Concil berufen könnten. Dem allein stünden solche Schritte zu — ein Grundsatz, der ganz ebenso vom Kammergerichte zu Speier geltend gemacht wurde, als Straßburg die Messe abgeschafft hatte. Andererseits appellirten auch die Protestanten in der Einleitung zur augsburgischen Confession [2]) und zu den schmalkaldischen Artikeln [3]) wieder an das längst geforderte allgemeine freie Concil. Schon auf die Abfassung der Augustana hatte das Bestreben, möglichst säuberlich mit allem kirchlichen Herkommen zu verfahren, einen sichtlichen Einfluß geübt. Die kirchliche Autorität als solche wird nirgends einer principiellen Prüfung unterworfen. Auch das Institut der Concilien wünschte man als Anknüpfungspunct an die kirchliche Vergangenheit von Seiten des Protestantismus fortzubilden [4]); besonders gilt dies vom Verfasser der Augustana selbst, der in einer ruhigen Auseinandersetzung mit den Gegnern, wie er sie auf einem Concil sich dachte, das Mittel der Verständigung sah.

---

[1]) Köllner: Symbolik, II. S. 62. Vgl. hierzu Calvin, inst. 4, 9, 7.

[2]) S. 7.

[3]) S. 299.

[4]) Schenkel, S. 50.

2) Aber mehr und mehr schwanden auf protestantischer Seite diese Illusionen; ein richtiges Vorgefühl der Dinge, die zu Trident sich ereignen sollten, griff um sich; besonders seit der Papst im Consistorium vom 13. Sept. 1526 seinen Entschluß, ein Concilium zu berufen, zwar kund gemacht, aber auch die Vernichtung aller Ketzerei als den Zweck desselben angegeben hatte. Schon die zu Schmalkalden 1533 versammelten Fürsten stellten daher die ausdrückliche Bedingung, es dürfe das in Frage stehende Concil die Entscheidungen nicht nach kanonischem Rechte oder scholastischer Tradition, sondern blos nach dem Maaßstabe der heiligen Schrift fällen; und auch Luther sah, wie er sich 1535 gegen Vergerius aussprach, nur noch von einem solchen Concil eine Lösung voraus, welches nicht von Menschen beeinflußt, sondern vom Geiste Gottes regiert, die streitigen Puncte nach der Schrift beurtheilen würde. Weil sie sahen, daß die Intriguen des Papstes es dazu niemals würden kommen lassen, verweigerten die Fürsten den Besuch des im Jahre 1537 ausgeschriebenen Concils gänzlich [erste Recusationsschrift [1]]; nur auf ein Concil, dessen Entscheidungen ganz frei könnten gefaßt werden, setze man sein Vertrauen, ne ecclesiae eripiatur facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei — sagt der tractatus de potestate et primatu Papae [2]). Auf's Neue erklärte man dann 1541 auf dem Reichstage zu Regensburg, niemals sich einem Concil unterwerfen zu wollen, das nicht auf deutschem Boden abgehalten, oder auf dem die Entscheidung in Glaubenssachen den päpstlichen Creaturen in die Hände gespielt werden würde. Als nun Contarini sich diesem Ansinnen widersetzte, weil nemlich die in Rede stehenden Glaubensartikel die ganze Kirche beträfen, folglich nicht auf einem Nationalconcil, sondern blos auf einem ökumenischen könnten entschieden werden, sprachen die Protestanten endlich ein entscheidendes Wort: wenn nur zwei oder drei versammelt seien im Namen Christi, so sei dieser ja schon mitten unter ihnen. So war schon vor dem wirklichen Zusammentritte der Synode von Trident offenbar geworden, daß eine Heilung des Risses von ihr nimmermehr zu erwarten sein werde. Seit 1537 urtheilten die Päpste richtig, daß die Protestanten doch nicht wieder zu gewinnen seien, und suchten nur, ihre noch treuen Anhänger fester unter sich und mit Rom zu verknüpfen [3]). Dagegen fingen nun auch die Protestanten an, den chimärischen Charakter ihrer Synodaltheorie zu erkennen. Kaum war darum die Indictionsbulle vom 22. Mai 1542 wirklich erschienen, so protestirten die evangelischen Stände am 26. August 1542 dagegen: der Ort des Concils sei außerhalb Deutschlands bestimmt und die

[1]) Ursachen, so die Kur- und Fürsten, auch Stände zu erkennen geben, darum sie Papsts Pauli ausgeschrieben Concil nicht dienstlich halten. 1537.

[2]) S. 351.

[3]) Köllner, S. 137. Marheineke: System, I. S. 166.

Einladung zum Concil sei vom Papste ausgegangen. Andererseits that auch Paul III. alles das Seine, um von vornenherein den Protestanten den Besuch des Concils unmöglich zu machen. Seine Legaten erschienen zu Trident mit der Vollmacht, in Uebereinstimmung mit dem Concil die Kirche zu reformiren und die Ketzer auszurotten. Ehe darum die protestantischen Stände 1545 den Reichstag zu Worms verließen, machten sie nochmals bekannt, daß sie die Beschickung des Concils verweigern müßten, weil dasselbe nicht auf deutschem Boden abgehalten, dagegen von den Legaten des Papstes präsidirt und dem Papste durch einen Eid verpflichtet sei. Wenig Zutrauen konnte es ihnen dann einflößen, als der Bischof Cornelius Mussus von Bitonte in der Eröffnungsrede der Synode den ganzen Ton derselben nachdrucksvoll genug dahin stimmte: es werde der heilige Geist, wenn nicht die Herzen, so doch jedenfalls die Zungen der versammelten Bischöfe regieren — ein Programm, das für den Episkopalismus ebenso charakteristisch ist, als es die Unvereinbarkeit der ganzen Synodaltheorie mit dem Protestantismus erkennen läßt. Schon jetzt fanden einige durch solche Grundsätze das Ansehen des Papstes beeinträchtigt, andere dagegen konnten nicht begreifen, wie diese dreiundvierzig Personen, die am Anfange des Jahres 1546 das Concil ausmachten, sich einbilden könnten, unfehlbar zu sein, wie die ganze Kirche [1]). So verwahrten sich in Frankfurt a. M. die protestantischen Stände auf's Neue gegen das Concilium [zweite Recusationsschrift [2])].

Der Kaiser konnte weder die Väter in Trident zu einem gerechten Verfahren gegen die Protestanten, noch diese letzteren zur Theilnahme am Concil bewegen; ihre Weigerung gab im Gegentheile einen Vorwand zum schmalkaldischen Kriege. Den gefangenen Fürsten machte Karl dann die Unterwerfung unter das Concil von Trident zu einer der Bedingungen persönlicher Freiheit. Johann Friedrich schlug dieses rund ab; Philipp wollte zuvor seine Zweifel an der Freiheit, Gerechtigkeit, Allgemeinheit und dem guten Willen der Synode, die Kirche vom Haupte an zu reformiren, beseitigt sehen. Es bezeichneten daher auf dem Reichstage zu Regensburg auch die übrigen protestantischen Stände die Synode als papistisch, verlangten Sitz und Stimme auf derselben und Revision der schon gefaßten Beschlüsse. Die so unvorsichtiger Weise halb dargebotene Hand ergriffen nun die katholischen Fürsten schnell und fest. Der Kaiser selbst machte aus Aerger über den Papst, der das Concil nach Bologna verlegt hatte, den Protestanten die Zusicherung, das Concil solle nach Trident zurückversetzt, und alles mit voller Freiheit entschieden wer-

---

[1]) Sarpi, II, 5.

[2]) Recusationsschrift, in welcher alle Protestirende Ursache anzeigen, warum sie das Concilium zu besuchen nicht schuldig. 1546.

den nach der heiligen Schrift und der Lehre der Väter. Dann aber sollten die Protestanten auch gehalten sein, den Beschlüssen des Concils sich zu fügen, wie in ihrem Namen ja Agricola halb verrätherisch bereits im Interim versprochen hatte [1]). So wurden alsbald die Wege unhaltbarer Vermittlungen beschritten. „Jede der beiden Parteien — sagt Sarpi kurz und gut [2]) — wollte durchaus betrogen sein." Der Kaiser hoffte, mit einem Synodalbeschlusse, bei dessen Abfassung, beistimmend oder nicht, protestantische Theologen anwesend waren, die ganze Bewegung unterdrücken zu können; die Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz versprachen, das Concil zu beschicken und knüpften ihre Unterwerfung unter dasselbe an Bedingungen, für deren Erfüllung gar keine Garantie geboten war. Die innere Unmöglichkeit der Sache begann aber alsbald sich zu offenbaren, sobald im Februar 1550 der bisherige erste Legat zu Trident, Cardinal del Monte, als Julius III. den päpstlichen Thron bestiegen hatte. Natürlich war er nichts weniger als geneigt, sein früheres mühsames Werk einer nochmaligen Revision unterworfen zu sehen. Aber die protestantischen Reichsfürsten beharren auf ihren regensburger Anträgen. Zwischen ihnen und dem Papste nimmt der Kaiser die schwierigste Stellung ein; gern will er die protestantischen Fürsten in die Schlinge liefern und verspricht alles Mögliche, nur soll der Papst das Concil als ein neues ausschreiben. Dieser aber erläßt am 14. November 1550 die bulla resumptionis concilii tridentini, und in diesem Sinne findet am 1. Mai 1551 auch die Eröffnung Statt. Aber nun merken die protestantischen Stände den Betrug und werden wieder schwierig, trotz aller Ermahnungen des Kaisers, das Concil zu beschicken. Nur der Kurfürst von Sachsen und der Herzog von Würtemberg lassen von ihren Theologen Bekenntnisse für die tridentiner Synode ausarbeiten. Aber auch diese Fürsten verlangten vor allem für ihre Theologen freies Geleit, nicht blos durch den Kaiser, sondern durch die Synode selbst ausgestellt. Schon auf der Sitzung am 11. October 1551, die den salvus conductus mit der verrätherischen Clausel quantum ad ipsam sanctam synodum spectat bewilligte, erschienen zwei Gesandte des Kurfürsten von Brandenburg, der aus Privatinteresse die Synode beschickte und ihr obsequia et servitia versprechen ließ. Alsbald dankten ihm die Väter, daß er sich der Synode unterwerfen wolle [3]). Zu den brandenburgischen Gesandten stießen am Ende October nun die würtembergischen, ferner im November die der Städte Straßburg, Eßlingen, Ravensburg, Reutlingen, Biberach, Lindau und endlich im Januar 1552 die kursächsischen. Sie

---

[1]) Art. 2. Vgl. Gieseler: Kirchengeschichte, III, 1. 1840. S. 349.
[2]) III, 2.
[3]) Sarpi IV, 6: „in der That ist dies eine honette Weise, die Menschen sagen zu lassen, was sie nicht sagen wollen."

bestehen auf den alten Forderungen eines besseren Geleitsbriefes für die Theologen, einer Revision aller gefaßten Beschlüsse und einer vollständigen Neutralisirung des päpstlichen Einflusses. Aber von Anfang an schnöde behandelt durch den päpstlichen Cardinallegaten, erlangen sie kaum die Erlaubniß, am 24. Januar 1552 vor dem gesammten Concil erscheinen zu dürfen. Es war eine denkwürdige Stunde. Die Protestanten übergaben dem Concil die würtembergische Confession, in der freilich aller gemeinsame Boden schon mit der einzigen Bemerkung aufgegeben ist: quod in politicis, idem et in ecclesiasticis coetibus fieri solet, ut plerumque major pars vincat meliorem [1]). Doch nahten die Protestanten noch mit optimistischen Voraussetzungen zu diesem Concil und verlangten, es sollten alle Controversen nach den Aussprüchen der Schrift, nach der Praxis der alten Kirche und nach den Bestimmungen der mit der Schrift übereinstimmenden Väter und Concilien entschieden werden. Hiermit war ein ziemlicher Theil des katholischen Traditionsmaterials wenigstens unter Vorbehalt der Schriftautorität zugelassen. Dazu kam, daß die Freimüthigkeit, womit die Deutschen den päpstlichen Anmaaßungen begegneten, bei der Mehrzahl der Väter großen Anklang fand. So geschah es, daß in der Tags darauf abgehaltenen fünfzehnten Session einige Artikel, die Sacramente betreffend, bis zur Ankunft der protestantischen Theologen verschoben und den letzteren ein besser lautender Geleitsbrief ausgestellt wurde. Zwar war auch dieser keineswegs genügend und die Versicherung, daß alles nach der Schrift, den apostolischen Traditionen, den Beschlüssen der anerkannten Concilien, den Aussprüchen der Väter und der übereinstimmenden Lehre der katholischen Kirche entschieden werden sollte, enthielt eine förmliche Bestätigung des Traditionsprincips. Die protestantischen Gesandten verfehlten nicht, sich hierüber zu beschweren, erhielten aber von den Repräsentanten des Kaisers die Unterweisung, die sie mit ihrem Eingehen auf die katholischen Synodaltheorien verdient hatten: die Schrift selbst sei todt und unbeseelt; wo daher über ihre Auslegung sich Streit ergeben sollte, da müßten beide Parteien sich natürlich der Entscheidung des Concils unterwerfen. So ließ sich alles dazu an, den Protestantismus auf's Neue in eine principielle Unklarheit und Rathlosigkeit hineinzuführen. Schon waren, um die Verwicklung noch größer zu machen, aus Würtemberg und Straßburg Theologen angekommen, da zeigte sich plötzlich, daß Kurfürst Moriz die Entscheidung mit ganz anderen Mitteln zu betreiben gedachte. Seine Gesandten reisten am 13. März in aller Stille von Trident ab, und das Concil, durch den rasch erhobenen Kriegslärm erschreckt, suspendirte sich am 28. April.

3) „Jetzt erst gewann seine rechte Bedeutung, was die Stände, gegen

---

[1]) Heppe: Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche Deutschlands, S. 547. 548.

Verletzung ihrer, durch vorhergegangenen Reichstagsabschied anerkannten, religiösen Selbstständigkeit sich verwahrend, in der Protestation vom Jahre 1529 ausgesprochen hatten: in Sachen, Gottes Ehre und der Seelen Heil und Seligkeit bedingend, müsse jeder für sich selbst vor Gott stehen, Rechenschaft zu geben, und möge sich keiner mit einer Stimmen mehrheit behelfen" [1]). Immer deutlicher wird die totale Unmöglichkeit dieser Art von Vermittlung beiderseits eingesehen; zumal da seit dem Religionsfrieden den Protestanten alles Interesse für ein Concil abging. Als Ferdinand I. auf dem Reichstage zu Augsburg 1559 wieder von einem Concilium sprach, erneuerten die Protestanten ihre alten regensburger Forderungen; so sandten sie auf dem Reichstage zu Naumburg 1561 die päpstlichen Breven unentsiegelt zurück mit dem Bemerken, da der Bischof von Rom nicht ihr Vater sei, so wollten sie auch nicht seine geliebten Söhne heißen; auf ein Concil aber wollten sie sich nur einlassen, wenn die Bischöfe ihres dem Papste geleisteten Eides vorher entbunden, und als Norm der Beschlüsse die heilige Schrift anerkannt worden sei. Ebenso stellten die französischen Reformirten zu Poissy im September desselben Jahres an den König die Forderung, er selbst müsse auf dem Concilium präsidiren, die katholischen Bischöfe als Partei auftreten, und die Entscheidung aus der Schrift genommen werden. So war durchweg die Gefahr, die dem protestantischen Schriftprincipe von Seiten der Concilienautorität drohte, überwunden, und dieser letzteren gegenüber die allein consequente Stellung wieder gefunden. Es hatte keine Wirkung mehr, als am 4. März 1562 die Synode den, zehn Jahre zuvor ausgestellten Geleitsbrief erneuerte und auf alle Nationen ausdehnte. Die Wege des tridentiner Concils und der Protestanten gingen nun für immer auseinander. Die letzteren gaben 1562 in einer dritten Recusationsschrift [2]) noch einmal die Gründe an, warum sie nicht hätten Theil nehmen können an der tridentiner Synode und brachen mit dem ganzen, der Synodaltradition zu Grunde liegenden Principe, indem sie die Cassation aller bisher zu Trident gefaßten Beschlüsse verlangten und die Forderung stellten, auf einem wahren Concil, das Anspruch auf ihre Zustimmung machen sollte, müßten nicht die von der Mehrheit der Stimmen unterstützten Dogmen, sondern die auf das Wort Gottes gegründeten den Vorzug erhalten [3]). Andererseits schloß die Synode zu Trident am 3. December 1563 ihre Sitzungen mit feierlicher Verdammung aller Ketzer, nachdem zuvor der predigende Bischof alle Schuld der Vereitelung jener Unionspläne auf das Nichterscheinen der Protestanten auf dem Concil geschoben hatte. So lösten sich die eine

---

[1]) Betrachtungen über den Protestantismus, 1826. S. 105. 106.

[2]) Causae, cur electores ad impium concilium non accedant. 1564.

[3]) Marheineke: System, I. S. 435.—437.

Zeit lang wirr durch einander gelaufenen Fäden des Schriftprincips und der Traditions- und Synodalautorität definitiv. Je mehr die Decrete des Concils bekannt wurden, und das Geheimniß, das über seinen Productionen anfänglich waltete, schwand, desto schärfer mußte das protestantische Verwerfungsurtheil werden. Die wesentlichen Momente des letzteren hat Köllner treffend zusammengestellt [1]). Der Hauptgewinn aber war der, daß man nach lang hingehaltenen Hoffnungen auf einen Vergleich ganz entschieden auf den Boden der Protestation von 1529 trat und des Fundamentalgegensatzes, den diese Praxis zur katholischen bildete, völlig bewußt wurde. Man war um einige Illusionen dabei freilich ärmer geworden; aber die Intensivität der gläubigen Zuversicht auf den Herrn, der mit auf dem Plane ist, und auf das Wort, das auch die feierlichsten Concilien stehen lassen müssen, war nur gestiegen. Seither wurde die Absage gegenüber dem ganzen Traditionsstandpuncte, berufe er sich nun auf Papst oder Concilium, erst recht vollzogen und griff auch tiefer in das Gemeindebewußtsein ein. Man erinnerte an das Concilium Matth, 26, 3. Gleich nachdem die Decrete über die Tradition bekannt geworden waren, ließ Matthias Flacius ein Schriftchen ausgehen mit dem Motto: „Die Hohenpriester haben ein Concilium gehalten, wie sie Jesum mit List griffen und tödteten." Diese Analogie wurde dann populär [2]). Noch Valerius Herberger weist in seiner treuherzigen Weise darauf hin: „ach wie wenig ist den Concilien zu trauen! hier fehlt es gewiß an menschlichem Ansehen nicht, aber ein Beschluß wird gefällt, daß Sünde und Schande ist! Herr Christe, hilf, daß ich mich an dein klares Wort halte und mich den prächtigen Schein der päpstlichen Concilien nicht blenden lasse!" [3])

§. 43.

Unter der Form der **unitas** endlich soll die Tradition besonders der Vielköpfigkeit protestantischer Schrifterklärung gegenüber die Einheit des katholischen Traditionsglaubens darthun: ein Argument, mit dem, so gering sein wirklicher Gehalt auch ist, der Katholicismus doch am meisten Glück gemacht hat.

1) Wenn Synodalentscheidungen, wie im vorigen §. nachgewiesen wurde, allerdings nach protestantischen Grundsätzen nur einen sehr inadäquaten Maaßstab abgeben für die Beurtheilung dessen, was richtige und einheitliche Fortentwicklung des protestantischen Schriftprincips sein

---

[1]) S. 131—138.

[2]) Vgl. Canus: loc. 5, 1.

[3]) Passionszeiger, 1854. S. 83. 84.

soll, so hegt dafür der Protestantismus einen um so entschiedeneren Glauben an ein anderes, freilich weniger greifbares Organ des evangelischen Gesammtbewußtseins. Als treffenden Ausdruck hierfür setzen wir die Worte Schweizer's: „die Auslegung der heiligen Schrift ist keiner äußeren menschlichen Autorität unterworfen, auch nicht kirchlichen Feststellungen, die alle irren können, sondern der frei sich bildenden Ueberzeugung des erleuchteten Geistes und der gelehrten Kenntniß, so daß jeder, in verschiedenem Maaße zwar, an ihr Theil nehmen und sich an andern ergänzen kann" [1]). Diese Worte geben allerdings die Consequenz des protestantischen Dogmas richtig an, insofern sie, was das Verständniß der Schrift betrifft, auf dieselbigen beiden Factoren verweisen, aus deren Zusammenwirken wir schon den Schriftglauben an sich erklären mußten (§. 20). Je genauer ineinander jene beiden Factoren sich im persönlichen Bewußtsein des Lesers fügen, desto voller kommt der Schriftglaube zum Vorschein und damit auch, da keinem ganzen Momente des Bewußtseins die erkennende Geistesfunction abgeht, das Verständniß der Schrift. Dieses letztere ist also allerdings bedingt einmal durch das sich immer klarer gestaltende, das Wort Gottes immer reicher aus der Schrift heraus entwickelnde Zeugniß des Geistes, der ja das von ihm Gewirkte allein in endgültiger Richtigkeit erkennen kann. Dazu tritt aber noch eine sich steigernde Fähigkeit, sich auf denjenigen historischen Standpunct zu stellen, auf welchem die heiligen Schriften selbst ihren Ursprung gefunden haben; da ja doch dieser Ursprung auf der anderen Seite es ist, was bei der Bestimmung des Kanonischen in Betracht kommt. Diese Fähigkeit wird nun freilich nur erworben durch die nöthige Sprachkenntniß, durch hermeneutische und durch historisch-kritische Studien. Die Unerläßlichkeit eines gewissen Maaßes von gelehrten Vorbedingungen ist daher von beiden evangelischen Kirchen stets behauptet worden [2]). — Weder das eine noch das andere der beiden Momente schließt nun aber die Bestimmung der Schrift auch für den einzelnen Christen aus, sowie andererseits sowohl das eine, als auch das andere darauf führt, die heilige Schrift in erster Linie als ein Buch zu betrachten, das der ganzen Gemeinde in die Hand gegeben ist, und dessen innere und äußere Durchsichtigkeit mit dem geistigen und geistlichen Wachsthume der Gemeinde zunimmt. Es sind nemlich allerdings Incongruenzen möglich im Einzelnen. Es mögen Schriftwahrheiten demjenigen, der blos auf das testimonium Spiritus verwiesen ist, klar und lebendig werden, die einem gelehrten Forscher unter Umständen verborgen bleiben; wie auch sicherlich dem mit der nöthigen wissenschaftlichen Ausrüstung

---

[1]) Reformirte Glaubenslehre, I. S. 221.

[2]) Schmid, S. 45. 48. Schweizer, S. 220.

Versehenen Erkenntnisse aufgehen, die dem außerhalb des wissenschaftlichen Mittheilungskreises Stehenden schlechterdings unzugänglich sind. Aber im Ganzen tritt eben die Gemeinschaft hier nivellirend ein: auch dem erleuchtetsten Bibelleser wird doch noch das Beste zugeführt aus dem Schatze von Erfahrungen, die schon andere vor ihm und neben ihm gemacht haben an der Schrift, die ja ihre vollendete Klarheit, ihr ausgereiftes Gesammtverständniß erst mit der Vollendung der Gemeinde Gottes gewinnen soll (§. 16, 5); andererseits aber wird auch der Ungelehrteste durch die mannigfachen Wege des Unterrichts dahin geführt, die nothwendigsten wissenschaftlichen Bedingungen für eine vorläufige Orientirung in der Schrift zu erreichen. So bleibt es wahr, was Peter Martyr als Axiom des protestantischen Schriftglaubens ausspricht: nemo Christianus tam parum Spiritus sancti particeps est, quin valeat ex sanctis literis haurire, quae ad salutem necessaria sunt [1]); und auch das andere, das wir im rechtverstandenen Sinne der protestantischen Lehre hinzufügen dürfen: keinem sind die rudimenta eruditionis biblicae so unzugänglich, daß er sich nicht im Allgemeinen einen richtigen Wegweiser für die Schrift erwerben könnte. Eben als solche prima rudimenta wollen ja die bekannten Regeln gelten, die Reformatoren und altkirchliche Lehrer im Capitel über die Schriftauslegung aufzustellen pflegen, daß nemlich jede Schriftstelle nur einen Sinn, den sensus literalis zulasse, der nach den grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache aufzufinden ist [2]); daß ferner das Verständniß des dunkleren Schriftinhalts aus dem klareren zu schöpfen ist [3]), und die ganze Auslegung secundum analogiam fidei zu geschehen hat [4]), d. h. daß die Schrift sich selbst auslege. Wie durch solche gesunde Grundsätze der Auslegung der Willkür gesteuert wird, die etwa aus einer fehlerhaft vollzogenen organischen Function (vgl. §. 24, 4) resultiren könnte [5]), so ist andererseits der formale Factor des Schriftglaubens schon an sich ein identischer, der durch seine blose Existenz auch eine wesentliche Identität des Products überall da verbürgt, wo sein Eintritt in die Einheit mit der organischen Function durch keinen systematischen Gegendruck gehemmt oder verkümmert wird. Beruht also das eigenthümliche enge Verhältniß des Füreinanderseins, in welchem das äußere Wort und der innere Geisteszug zu einander stehen (§. 24, 3), auf Realität, d. h. kann das protestantische Schriftprincip überhaupt als ein realer Begriff nachgewiesen werden, so kann von der Gefahr der Willkür in der Schriftauslegung nur noch in

---

[1]) Loc. 14.

[2]) Schmid, S. 52—54.

[3]) Schweizer, S. 219. 228.

[4]) Schmid, S. 46.

[5]) Schweizer, S. 223. 224.

sofern geredet werden, als auch willkürliche Betrachtungen des äußeren Naturobjectes im Einzelnen vorkommen, trotz dem, daß der sinnliche und intellectuelle Organismus des Geistes einerseits, die Welt der Objecte andererseits identisch sind für die ganze Menschheit (§. 24, 5). „Wie nun Gott uns die materielle Welt vermittelt, so muß es auch analog mit der Welt des Geistes sein" [1]). Hat man von dem Wesen des Geistes überhaupt einen Begriff, so kann auch der geistige Proceß in seinem allgemeinen Formalismus nicht durch die Verschiedenheit des Objects alterirt werden; er muß für das religiöse Bewußtsein derselbe sein, wie für das natürliche. So gut, als das Object der natürlichen Erkenntniß, die Welt der unmittelbaren Erfahrung, sich immer wieder heraushebt aus dem Getriebe mannigfacher individueller Eindrücke und sich in seiner Allgemeinheit und Wahrheit, in seiner Realität und Einheit erweist, so daß man mit objectiver Sicherheit zwischen gesunden Wahrnehmungen und zwischen Hallucinationen unterscheiden kann, so gut werden auch die reflectirten Grundzüge des Glaubensobjectes in dem Bewußtsein aller gläubigen Subjecte wesentlich identisch sein, wofern kein äußerer dogmatischer Zwang sich als trübendes Medium der organischen Function zwischeneinschiebt. Dies die Genesis des religiösen Geistes, der eben im Christenthume nur als Schriftglaube Realität hat. Von willkürlichen Consequenzen kann hier so wenig die Rede sein, als bei allen andern gottgeordneten Grundlagen des religiösen Geisteslebens.

2) An sich bietet mithin das protestantische Schriftprincip, wo es sich um die Auslegung des Kanons handelt, nicht die mindeste Veranlassung zur Unsicherheit. Dennoch hat man eben hier eine Lücke entdecken wollen, die nur durch Aufnahme des Traditionsbegriffes sollte ausgefüllt werden können. Unter den vielen Wegen, die eingeschlagen wurden, um den Protestantismus zur Anerkennung der Tradition zu bringen, schien derjenige dem Ziele am nächsten zu führen, der ohne allen Zweifel vom frühesten Alterthume gebahnt worden war und seiner Zeit einem Irenäus völlig unverfänglich geschienen hatte. Was der alte Episkopat ursprünglich in der Tradition zu bewahren glaubte, das war nicht sowohl ein Complement zur Lehrsubstanz der heiligen Schrift, als vielmehr der Schlüssel zu einer richtigen Auslegung derselben. „Apostolische Traditionen gleichen Werthes, wie die Glaubensregel zu besitzen, welche nicht in der Schrift enthalten, sondern nur im Geheimen fortgepflanzt wären, nahm der altkatholische Episkopat nicht in Anspruch" [2]). Und doch hatten diese anfänglich so bescheidenen Ansprüche so weitgehende Consequenzen gehabt! Kein Wunder, daß die Gewandtheit eines Bellar-

---

[1]) Overbeck, S. 456.

[2]) Ritschl, S. 452.

min, hierin die Geschichte zur Lehrmeisterin nehmend, die Protestanten gern auf jenen unverfänglichen Ausgangspunct zurückversetzen wollte, um dann mit ihnen den ganzen Weg bis zu seinem sehr verfänglichen Zielpuncte zu repetiren [1]). Es handelt sich also nach Bellarmin im Grunde nur um die Frage nach der Schriftauslegung; es kommt nur darauf an, aus den Tiefen der Schrift mit möglichster Sorgfalt und Sicherheit den kostbaren Schatz an's Tageslicht zu fördern. Dieses Geschäft schien nun freilich innerhalb der katholischen Kirche bedeutend erschwert durch den berüchtigten vierfachen Schriftsinn, den man voraussetzte, und auf dessen Grund sich mit Hinweisung auf Ps. 8, 7. Luc. 22, 38. die weltbekannten Ansprüche der geistlichen und weltlichen Suprematie des Papstes erhoben hatten. Einer exegetischen Grille des Origenes folgend fand man in 2 Kor. 3, 6. den Beweis, daß nur ein durch Tradition vermittelter, geistlicher Sinn zum Verständnisse der Schrift ausreiche. Nun hatte Luther trefflich wider Emser hierüber geschrieben: nicht von zweierlei Sinn der Schrift, sondern von zweierlei Amt und Predigt sei am genannten Orte die Rede; die Schrift leide ein solches Spalten von Geist und Buchstaben nicht, sintemal der heilige Geist der allereinfältigste Schreiber im Himmel und auf Erden sei [2]). Seither stand der protestantische Grundsatz von einerlei Sinn der Schrift so fest, daß jetzt auch Bellarmin sich dazu herbeiließ, den Protestanten die auffälligsten Zugeständnisse zu machen. Convenit inter nos et adversarios — schreibt er und gewinnt dazu den Consens des Calvinisten Junius — ex solo literali sensu peti debere argumenta efficacia; nam eum sensum, qui ex verbis immediate colligitur, certum est, sensum esse Spiritus sancti. At sensus mystici et spirituales varii sunt et, licet aedificent, cum non sunt contra fidem aut bonos mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti [3]). Ebenso ist es die reine protestantische Voraussetzung für allen Schriftglauben, wenn er weiter bemerkt: convenit etiam inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo Spiritu, quo factae sunt, id est, Spiritu sancto [4]). Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste Spiritus [5]); dieses also sei die gravissima quaestio, ex qua dependent omnes controversiae num scripturae interpretatio ab uno aliquo visibili et communi judice petenda sit, an unius-

[1]) Im dritten Buche seines Werkes de verbo Dei, überschrieben de interpretatione et vero sensu scripturae.

[2]) Vgl. Rudelbach: Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie. 1840. Heft 2. S. 4.

[3]) 3, 3, 8.

[4]) 3, 3, 11.

[5]) 3, 3, 12.

cujusque arbitrio relinquenda [1]). Nach der Ansicht Bellarmin's und des ganzen Katholicismus heißt es geistlos verfahren, wenn man jeden spiritus privatus Anspruch erheben läßt, ein Organ des heiligen Geistes zu sein. Dieser Spiritus sanctus ist vielmehr nur zu suchen in der ganzen Kirche, in concilio episcoporum, confirmato a summo ecclesiae totius pastore, sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum [2]). Der ganze Leib mit seinem rechtmäßigen Haupte ist es, der die Schrift auslegt, nicht ein einzelnes, vielleicht faules und im Abfallen begriffenes Glied. Also — diese Cautele vollendet die blendende Außenseite der Argumentation — nicht über der Schrift steht diese Kirche, als ob sie beschließen könnte, ob wahr oder falsch sei, was die Schrift enthält, sondern nur dies kommt ihr zu, den allein richtigen Sinn der Schrift zu bestimmen [3]). In diesem Sinne weiß sich die katholische Kirche als judex scripturarum. Es gibt nun gewiß eine Auffassung, derzufolge solche Bekenntnisse fast ganz protestantisch klingen könnten. So sicher die heilige Schrift auch dem Einzelnen in die Hände gegeben ist, so sicher findet ja ihr fortschreitendes Verständniß nur Statt durch die gemeinsame Arbeit aller Zeiten (§. 16, 5). Sonach wäre nun freilich die Kirche das Gefäß, das den in's helle Licht des Verständnisses gerückten Inhalt der Schrift in immer reicherem Maaße aufnimmt; und ist keine Frage, daß dem durch den lebendigen Zusammenhang der exegetischen Gesammtarbeit vermittelten Schriftverständnisse gegenüber, die Privatansichten einzelner Personen, sobald sie als blose Einfälle religiöser Autodidakten auftreten, ein gewichtiges Präjudiz der Unwahrheit gegen sich haben. So faßte z. B. die Sache auf der Jesuit Jakob Reihing, der sich über die schriftauslegende Autorität der Kirche also vernehmen läßt: audienda ecclesia non contra scripturam, sed contra haereticos. Calumnia est, nos ecclesiam supra scripturam evehere, nos ecclesiam scripturae judicem facere. Ecclesiam vobis, o haeretici, praeferimus, interpretem scripturae sincerum facimus, quales vos videri vultis, non estis. Non scripturarum imperfectioni explendae, sed vestra eimpudentiae retundendae ecclesiae autoritas praesto est [4]). Allein jedermann sieht aus der Lage der Sache selbst, wie auch aus dem angeführten Belege, daß bei dieser Betrachtungsweise die Kirche nicht mehr, wie doch das Tridentinum ausdrücklich verlangt, judex scripturae sein kann, so wenig als das vernünftige Subject, das die Eindrücke der Außenwelt in sich aufnimmt und so allmälig

---

[1]) 1. 3, 3,

[2]) 3, 3, 12.

[3]) 3, 10, 26.

[4]) Muri civitatis sanctae, 1615. S. 31.

zu einer in der Außenwelt selbst begründeten Schematisirung der Eindrücke, zu einem zusammenhängenden Wissen gelangt, dadurch ein judex mundi geworden ist. Judex scripturae kann, wie alsbald näher gezeigt werden soll, die Kirche nur sein, wenn der Schrift selbst an und für sich Unvollständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit zukommt, so daß die Kirche sie erst einrichten und brauchbar machen muß. Diese letztere Consequenz leugnet nun freilich Reihing ganz ausdrücklich. Allein der Mann war eben schon damals nicht mehr ganz katholisch, war es vielleicht niemals mit vollem Bewußtsein, ist aber später geradezu zur protestantischen Kirche übergetreten und damit zu praktischer Folgerichtigkeit seiner Theorie fortgeschritten. Was nun aber das positive Verhältniß des einzelnen Subjects zur Gesammtheit der Schriftausleger anlangt, so verräth unter den gegebenen Voraussetzungen der Protestantismus nichts weniger, als etwa eine Neigung zu exegetischem Independentismus der Subjecte. Vielmehr erweist sich die Realität des heiligen Geistes und seiner Wirkungen eben darin, daß er dieselben Resultate in den verschiedenartigsten Subjectivitäten erreicht und sich dabei der Identität des im Bibelworte vorliegenden religiösen Materials bedient. Einem jeden Einzelnen ist die Schrift in die Hände gegeben. Non inutile tamen, ut plures fratres in unum conveniant, non ut pro autoritate decernant, quid credendum sit, necne, sed ut veritates ex scriptura petitas, amice conferant et se fratresque in veritate mutuo stabiliant [1]). Das ist der, alles Zufällige und Temporäre, dem die Concilienautorität zuletzt immer unterliegt, ausschließende Ausdruck, den der Protestantismus an die Stelle der synodalen Organe der Schriftauslegung setzt. So sind bekanntlich die pii doctores stets die letzte Zuflucht in den hier einschlagenden Ausführungen Melanchthon's und Calvin's [2]). Eben wo pii doctores sind, deren Glaube an der Schrift erwacht und erwachsen ist, da ist jener religiöse Erkenntnißproceß zum Vollzuge gekommen, der so gut seine Objectivität hat, als der dem natürlichen Lebensgebiete angehörige; der sogar auf dieses Prädicat ein um so ausschließlicheres Recht hat, als der heilige Geist zuletzt allein Geist in vollem Sinne des Wortes ist. Es handelt sich mithin gar nicht um den spiritus privatus, sondern um das Allerobjectivste, was es auf religiösem Gebiete geben kann: neque spiritus fidei, qui singulis fidelibus datur et judicio tum externa scripturae, tum interno Spiritus sancti utitur, est privatus, sed publicus et communis toti ecclesiae fidelium adeoque is ipse, quem habuerunt sancti homines, per quos Deus locutus est [3]).

---

[1]) Vitringa: aphorismi, 16.

[2]) Schenkel: Wesen, S. 95.

[3]) Heidegger: anatome, S. 108.

„So soll und muß die Kirche in Ermanglung jedes unfehlbaren menschlichen Auslegers auf frei sich bildende Uebereinstimmung unter Leitung des göttlichen Geistes bauen, die jedem Zeitalter das zum Heile Nothwendige nach seiner Fassungskraft aufschließt, so daß Gott allein sein Wort auslegt durch seinen Geist" [1]). Wenn diese letzte und einzige Instanz, auf die sich die evangelische Theologie mit Darangeben falscher, dem Traditionsstandpuncte angehöriger Stützpuncte, zurückziehen darf, besonders der specifisch lutherischen Richtung der modernen Gläubigkeit als ein Luftschloß erscheint, so hat diese Erscheinung ihren letzten Grund in einem wirklichen und viel verzweifelteren Unglauben, als solcher je bei Dissenters, die gegen einen Artikel der herkömmlichen Kirchenlehre aus wahrer, innerer Nöthigung protestirten, vorgekommen ist. „Unsere lutherische Theologie ist auf dem besten Wege, sich den Spiritualismus zu einem Gespenste zu machen, das sie nicht ruhen lassen wird, bis es sie aus allem Glauben an die lebendige, gegenwärtige Wirksamkeit des heiligen Geistes herausgescheucht hat" [2]).

3) Wir kehren zu dem in Rede stehenden Gegenstande zurück. Auch die strengere katholische Theorie liebt es, die Tradition blos als ausgelegte Schrift, als Verlebendigung des starren Buchstabens darzustellen. Selbst der Wortlaut des tridentiner Beschlusses gibt wenigstens theilweise Veranlassung dazu, die Tradition zu identificiren mit dem in der Kirche herkömmlichen und besonders von den Vätern einstimmig festgesetzten Sinne der Schrift. Die Kirchenväter standen ja der apostolischen Zeit und ihrem Verständnisse am nächsten; daher denn auch sie für die Schriftauslegung des Alterthums und für den ächten apostolischen Sinn die sichersten Zeugendienste thun und jene also garantirten Güter den späteren Geschlechtern überliefern konnten. Erst in dieser concreteren Gestalt läßt sich die angeregte neue Wendung des metamorphosenreichen Traditionsbegriffs richtig beurtheilen. Leicht und schön scheint sich in der That alles zurechtzulegen. Denn wir sind ja sämmtlich in dem Falle des Kämmerers aus Mohrenland, der auf die Frage: „verstehst du auch, was du liesest?" antworten muß: „wie kann ich, so mich nicht jemand anleitet?" (Apgsch. 8, 30. 31.) Soll für diese Schwierigkeit eine Lösung überhaupt vorhanden sein, so sind wir daher auf eine der Schrift zur Seite gehende Tradition gewiesen. Dieser sehr verbreiteten Ansicht zufolge gewinnt nun der Begriff der Tradition einen ganz eigenthümlichen Charakter. Aus der dogmatischen Tradition ist jetzt eine exegetische geworden. War ihr Inhalt zuerst ein wirklich stofflicher, so soll es jetzt blos das richtige Verständniß des in der heiligen Schrift fertig nieder-

---

[1]) Schweizer, I. S. 223.

[2]) J. Müller: Stud. u. Krit. 1856. S. 340.

gelegten Materials sein, was die Tradition uns vermittelt. Derlei kühne Wendungen scheinen nun zwar auf eine nicht unbedeutende Verlegenheit hinzudeuten, in der man sich betreffs des ganzen in Rede stehenden Gegenstandes befindet. Nichtsdestoweniger glaubte man freilich seit Pigghe [1]) auf diese Weise vielmehr eine Position gewonnen zu haben, von der aus man die Protestanten sehr in die Enge treiben könne. Bekannt ist ja das Gerede von obscuritas und insufficientia scripturae, von einer plumbea lesbiae aedificationis regula und vom nasus bibliae cereus. Mit schlauer Hinweisung auf die Differenzen der protestantischen Exegese bereitet man die Alternative vor: entweder habe Christus sich um das Verhalten der Nachwelt zu seiner Lehre nichts bekümmert, oder er habe bessere Maaßregeln zu ihrer Erhaltung ergreifen müssen, als die blos schriftliche vieldeutbare Aufzeichnung. Entweder hätten auch die Apostel ihr Werk nur halb gethan, oder sie hätten auch Sorge tragen müssen für das richtige Verständniß ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft. Bekanntlich ist die protestantische Dogmatik dem Traditionsdogma, wo es sich in diese Gestalt kleidet, entgegengetreten mit der Behauptung der perspicuitas scripturae, womit jedoch trotz Luther's starken Aeußerungen gegenüber dem Erasmus [2]) ihre Meinung keineswegs war, „daß ein jeder ohne entsprechende Vorbereitung und fortgesetzte Anstrengung die Heilskunde aus der Schrift zu schöpfen die Befähigung habe," sondern nur die Nothwendigkeit „eines außerhalb der Schrift befindlichen Schlüssels" sollte geleugnet werden [3]); sie sei satis evidens ac luculenta, sagt Calov [4]), ut externa et adventitia luce non indigeat. Es ist die eigenthümliche Fähigkeit der Schrift, das Glaubensobject zu vermitteln, und das testimonium Spiritus im Subjecte zu entwickeln, kurz ihr ganzer theologischer Charakter, der an dieser Bestimmung hängt (§. 24, 3). Daher kämpfte die altprotestantische Lehre, indem sie die perspicuitas verfocht, recht eigentlich pro aris et focis. Erst eine neumodische Orthodoxie, der das Verständniß um den lebendigen Zusammenhang der einzelnen Momente des Schriftdogmas abhanden gekommen war, hat den kräftigen Sinn der alten Lehre, für deren Buchstaben sie eifert, in der That abgeschwächt und abgestumpft. Wenn Harnack [5]) in der Losung „das Wort, nur das Wort!" ein „verführerisches Schibbolet" sieht „das ebenso falsch, als wahr ist, und aus dem man alles machen kann, was man will," so hat er das von Bellarmin gelernt, der der Schrift nachsagt: varios sensus recipit,

[1]) De eccles. hierar. 1, 4.

[2]) Schenkel: Wesen, I. S. 90.

[3]) Schenkel: christliche Dogmatik, I. S. 319. Wesen, I. S. 68.

[4]) Theol. posit. S. 28.

[5]) Die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, S. 25.

nec potest ipsa dicere, quis sit verus [1]). Erst wo man die Schmach, die damit dem protestantischen Schriftprincipe und der ganzen evangelischen Kirche angethan ist, nicht mehr fühlt, kann man sich an dem bekannten Werenfels'schen Bibelmotto erlaben und darauf die Nothwendigkeit traditioneller Lehrnormen gründen. Aber welch gänzlich unklare, schwächliche Begriffe von dem Wesen und der kanonischen Bedeutung der Schrift setzt ein solches Verfahren doch voraus! „Man hat sich ungeduldig und verstimmt von der heiligen Schrift abgewendet und von ihrer wächsernen Nase geredet, kraft deren die entgegengesetztesten Meinungen aus derselben bewiesen werden könnten. Als ob nicht die Schrift eine wächserne Nase nur für den Trägen am Geist hätte, welcher sie durch sich selbst und die Kraft des Geistes so wenig selbst kennen gelernt hat, daß er jedes zerknitterte und beschmutzte Blatt aus ihr, das eine Partei oder ein einzelner Narr triumphirend in die Höhe hebt, für die Schrift selbst hält! für den Gedankenlosen, der nicht erwägt, daß, wenn man willkürlich einem andern Buche eine solche Stellung geben könnte, bald bei ihm die gleichen Erscheinungen sich zeigen würden!" [2]) Solch ein „anderes Buch" hat man nun protestantischer Seits bekanntlich bald in diesem, bald in jenem corpus doctrinae aufstellen wollen. Wir können indessen erst an einem späteren Orte auf die Stellung zu reden kommen, die gegenüber der Schrift sowohl, als auch der Tradition die Symbole einnehmen. Die schlechteste Empfehlung für die Autorität der letzteren würde es aber jedenfalls sein, wenn man sich in ihrem Interesse auf die Vieldeutbarkeit der Schrift berufen wollte. Denn gerade dieses Argument kann eben so gut oder schlecht für die gesammte Tradition im katholischen Sinne geltend gemacht werden, wie für die Autorität irgend eines protestantischen Symbols; wenn es aber nichts besagen will im Munde der römischen Polemiker, so wird es wohl an Stärke nicht schon dadurch gewinnen, daß auch protestantische Theologen sich seiner in Augenblicken der Ohnmacht und Selbstvergessenheit zu bedienen pflegen. Es will nun aber in der That nichts besagen. „Was hat man nicht alles in Plato hineingelegt, aus Spinoza herausgefunden, und wie ist man mit Origenes' und Augustin's Schriften seit so vielen Jahrhunderten umgegangen? Darum aber vermuthlich doch noch niemand in den Urkunden dieser Meister und Schulen nur sibyllinische Verworrenheit oder lykophroneische Verhüllung anzutreffen, sondern jeder Unbefangene und sonst nur Gerüstete hofft ein Princip platonischer Lehren in Plato's Schriften zu entdecken und sich

---

[1]) 3, 9, 1.

[2]) Hundeshagen in Gelzer's Monatsblättern, II. S. 221. 222.

einer Analogie derselben zu bemächtigen, die ihn darüber, wie er überhaupt mit Plato daran sei, sicher stellen werde" [1]).

4) Aus dem Gesagten geht hervor, daß alle Argumente, die entweder im Interesse der Symbolautorität oder des patristischen Consensus auf die verleugnete perspicuitas scripturae gebaut werden, entweder nichts, oder zu viel beweisen; d. h. sie beweisen, wenn sie gegründet sind, die Nothwendigkeit einer sichtbaren und gegenwärtigen, höchsten Lehrautorität im Sinne des Curialsystems; sie beweisen aber offenbar nicht die Befähigung der vor dreihundert Jahren geschriebenen Symbole, eine Norm abzugeben für die heutige Lehrentwicklung des Protestantismus; sie beweisen nicht die Befähigung der innerhalb der ersten sechs Jahrhunderte entstandenen patristischen Literatur, einen infallibeln Schriftauslegungskanon abzugeben für die heutige Exegese des Katholicismus. Sie beweisen das Erstere nicht, denn wenn es wahr ist, daß man mit aus dem Zusammenhange gerissenen Schriftstellen alles rechtfertigen kann, so darf man nur etliche Stellen der protestantischen Symbole aus dem Zusammenhange reißen, um darzuthun, daß wir als Christen niemand zu gehorchen haben, weder den Sonntag zu feiern, noch kirchlichen Gebräuchen nachzufragen haben, daß wir weder um unsere Bekehrung, noch Heiligung besorgt zu sein brauchen, und anderes mehr, was den Verfassern der Symbole zu sagen niemals in den Sinn gekommen ist [2]). Wenn man aber andererseits in der exegetischen Tradition der Kirchenväter den unfehlbaren Schlüssel zur vieldeutbaren Schrift gewonnen zu haben meint: was heißt dies anderes, als die Schrift, die man zu dunkel und schwierig findet, um sie aus sich selbst zu erklären, aus einem Auslegungscodex erklären wollen, bei welchem dieselben Dunkelheiten und Schwierigkeiten wiederkehren? Denn damit, daß die Väter Commentare zur Schrift schrieben, ist ja sicherlich noch nicht bewiesen, was Bellarmin für bewiesen hält, daß die Schrift dunkel, die Väter deutlich reden [3]). Es könnte ebenso gut Dalläus Recht haben mit der Behauptung, commentarios ipsos esse textu sacrae scripturae difficiliores [4]). Ist die heilige Schrift als Schrift vielfacher Deutung fähig, findet nicht dieselbe Vieldeutigkeit und Schwierigkeit der Erklärung auch bei jeder andern Schrift Statt, die zur Aufhellung der heiligen Schrift dienen soll? Aber — sagt man — deßhalb eben erläutert ja das nachfolgende Glied der Tradition die Dunkelheiten, die sich in der schriftlichen Fixirung des früheren finden; es legt ein Concil das andere aus. Dann werden es ja aber die Decrete des letzten Concils, dann werden es die neuesten päpstlichen Bullen doch

[1]) Nitzsch im Sendschreiben an Delbrück, S. 76.

[2]) Vgl. Schenkel: Dogmatik, I. S. 464.

[3]) 3, 2, 23.

[4]) S. 155. Vgl. Clericus: sentiments, S. 45.

immer sein, bei deren blosem Wortlaute, bei deren schriftlicher Fassung man stehen bleiben muß in ächt scripturarischer Weise[1]). — Muß nun aber nicht, wenn etwa in Bezug auf die perspicuitas zwischen kanonischer und zwischen kirchlicher Literatur ein Unterschied Statt findet, der Vortheil nothwendig auf die Seite der Bibel fallen? Müssen nicht die Schwierigkeiten, die geschriebene Tradition zu erklären, in demselben Verhältnisse größer sein, je größer der Umfang der Schriften ist, die die geschriebene Tradition enthalten?[2]) Von vornenherein werden wir mehr Dunkelheiten und Schwierigkeiten erwarten dürfen in den elf Folios, welche die sämmtlichen Werke Augustin's enthalten, als in dem kleinen Codex des neuen Testaments. Und wenn z. B. dieser Augustin vollends wie alle guten Katholiken an die Transsubstantiation geglaubt haben soll, ist es dann nicht ein wahres Urtheil der Sibylle, ein Wort von äußerster Dunkelheit gewesen, wenn er sagt, der Herr gebe uns im Abendmahle ein signum corporis sui?[3]) Wenn ferner an vier Stellen jener elf Bände von einem einzigen Schriftworte eine vierfach verschiedene Auslegung gegeben wird, was sollen wir dann halten von der Theorie, die uns vom neuen Testamente wegen seiner Schwierigkeiten an die Kirchenväter weist? „Nichts ist leichter, als aus der großen Masse des nach dem Zeugnisse der Kirchen- und Dogmengeschichte höchst verschiedenartigen, mehr oder minder abweichenden, zum Theil sich geradezu widersprechenden Traditionsmaterials für jede Ansicht, durch welche man mit Hülfe der Tradition den dunkeln, unbestimmten Sinn der Schrift erklären und genauer bestimmen zu können glaubt, eine Reihe von Autoritäten aufzuführen, auf die man sich mit demselben Rechte berufen kann, wie auf eine andere ihr entgegenstehende"[4]). — Dennoch aber kann man es auf katholischer Seite noch begreifen, wenn derlei Mystificationen vorkommen und geredet wird, als gälte es lediglich, sich den guten, alten Vätern zu unterwerfen, wo es sich in der That nur darum handelt, sich dem Belieben der gegenwärtigen Hierarchie und dem Gutdünken der heutigen ecclesia docens zu unterwerfen. Die katholische Einheit ist von vornenherein eine erzwungene. Diesen Zwang aber will man nicht auf geradem Wege ausüben, wenigstens in der Theorie nicht. Der Umweg über die Kirchenväter hat also die Bedeutung eines Euphemismus; — und es ist zuweilen ein gutes Zeichen, wenn man das Bedürfniß nach Euphemismen fühlt. Kehren nun aber ganz ähnliche Redensarten auch auf protestantischem Boden wieder, so ist mit Recht schon gefragt worden, ob denn das Wort

---

[1]) Overbeck, S. 452.
[2]) Baur: Gegensatz, S. 489.
[3]) Dalläus, S. 132.
[4]) Gelzer'sche Monatsblätter. VII. S. 269. 270.

Gottes in Gebundenheit an irgendwelche Tradition gebrauchen, nicht so viel heiße, als das Licht der Sonne in Gebundenheit durch die Rücksicht auf Mond- und Kerzenlicht gebrauchen, ob hinwiederum das Letztere nicht so viel heißt, als den Tag in Nacht verwandeln [1]). Denn wie auch die eigenthümliche Stellung, welche die Symbole einnehmen, aufgefaßt werden mag, in keinem Falle darf dadurch die mit der Absolutheit des christlichen Factums unmittelbar gegebene Kanonicität der apostolischen Epoche abgeflacht werden, wofern nicht das Lebensprincip des Protestantismus vermöge einer sophistischen Taschenspielerei unvermerkt mit dem römischen Traditionsdogma in seiner ganzen Zweideutigkeit vertauscht werden soll. Normal ausgelegte Schrift ist allerdings nur abermalige Tradition [2]). Jeder evangelische Theologe, der eine Lebenserfahrung hat von dem, was efficacitas und perspicuitas verbi divini heißt, muß es als ein verdächtiges, böses Omen fühlen, wenn für irgend etwas die Unfähigkeit der Schrift, sich selbst zu helfen, den Vorwand abgeben soll. Stimmen der Warnung haben daher auch neuerdings sich hier und da erhoben. „O Schwerdt des Geistes, wann hast du deine zweischneidige Schärfe verloren? — Es muß eine stumpfe Zeit sein, die diese Spitze nicht empfunden hat, die anderswo die Macht der Wahrheit sucht" [3]). Es sind thatsächlich auch nur die saftloseren Theile der modernen Restaurationstheologie, die auf diesem Puncte der, allem faulen und selbstsüchtigen Begehren des Herzens überdies so verführerisch entgegenkommenden römischen Traditionslockung nicht Stand zu halten vermochten [4]). Lutherische Theologen aber dürften sich wohl der Art erinnern, wie Luther selbst im fraglichen Puncte dachte: non est humanum inventum illa vox (scripturas esse obscuras et ambiguas), sed incredibili malitia ipsiusmet principis omnium daemonum in orbem missum virus. Nach allem dem Gesagten ist nicht blos diese Animosität Luther's zu begreifen, sondern man wird einem verehrten neueren Theologen seine Zustimmung nicht versagen, daß als ganz unveräußerlich mit dem formalen Principe des Protestantismus gegeben nicht nur der eine Satz anzusehen sei, wornach das Ansehen der Symbole dem der Schrift specifisch untergeordnet werden muß, sondern ebenso auch der andere, wornach die Nothwendigkeit des Bekenntnisses niemals gegründet werden darf auf die Nothwendigkeit, der heiligen Schrift eine authentische Interpretation beizugeben [5]). Dem Protestantismus bleibt,

---

[1]) Hiob's drei Freunde, oder Bunsen, Stahl und Ritter, 1857. S. 62.

[2]) Stier: unlutherische Thesen, 1854. Nro 36—38.

[3]) Hiob's drei Freunde, S. 64.

[4]) Eine Blumenlese von Versuchen, die contradictio in adjecto, die in einer solchen Stellung liegt, zu überwinden, gibt Jörg a. a. O. I. S. 114—134.

[5]) Julius Müller: Deutsche Zeitschrift, 1851. S. 226.

„wenn er die Deutlichkeit der heiligen Schrift aufgibt, nur die Wahl, entweder mit dem katholischen Systeme eine fortgehende Offenbarung und Eingebung in der Kirche zu behaupten, oder die Offenbarung und Eingebung auch im Ursprunge des Christenthums zu leugnen" [1]. Da man die letztere Consequenz ferne halten wollte, blieb nur die erstere übrig. Wenn wir daher im §. sagten, daß mit keinem Argumente die katholische Traditionsapologie so viel Glück gemacht hat, als mit ihrem Hinweise auf die Uniformität der katholischen Exegese gegenüber der angeblich bodenlosen Untiefen protestantischer Subjectivität, so brauchen wir dies weder erst an dem Gange der neueren Theologie und kirchlichen Praxis nachzuweisen — denn die Sache ist weltkundig — noch haben wir nach dem Gesagten nöthig, mit besonderer Ausführlichkeit auf den tieferen Grund dieser Erscheinung hinzuweisen. Er kann nur an einem Puncte liegen, an dem Mangel an aller soliden Erfahrung sowohl, als auch durchgebildeten theologischen Ueberzeugung von dem, was die alte Dogmatik testimonium Spiritus sancti genannt und womit sie die Realität des an der Schrift sich vollziehenden religiösen Erkenntnißprocesses bezeugt hat. Dies ist nun freilich der schlimmste Rationalismus; um so schlimmer, als er blind ist sogar gegen Thatsachen und Zeichen, die sich mit Augen sehen lassen. Wer aber für letztere ein offenes Sensorium hatte, der konnte so gut, wie Wiener [2]), bemerken, daß der Streit unter den Exegeten gewöhnlich wieder auf das Verständniß, welches die protestantische Kirche in ihrer orthodoxen Periode festgehalten hat, zurückgeführt hat; — der konnte mit Philippi [3]) erkennen, wie kurz der Ruhm einer theologia irregenitorum gedauert hat, die principmäßig der Bibel Gewalt anthat; — der konnte mit Baur zu dem Resultate gelangen, daß die neuere Exegese „sich nur dadurch von jener ächt rationalistischen Beschränktheit frei gemacht hat, daß man es mehr und mehr lernte, die biblischen Schriftsteller rein und unbefangen sagen zu lassen, was sie nach dem klaren Sinne ihrer Werke gesagt haben" [4]). So viel hat sich in einer dreihundertjährigen Entwicklung nun herausgestellt [5]), daß der Protestantismus keine Ursache hat, an seinem Schriftprincipe kleinmüthig zu verzweifeln und nach den Fleischtöpfen Aegyptens zu seufzen; unter dem Vorwande des Mißbrauches, der damit getrieben wurde, um Enthebung von der lästigen Pflicht der Forschung bei irgend einer angemaßten Lehrautorität zu suppliciren; daß er keine Ursache hat, „die Angst

[1]) A. a. O. S. 225.

[2]) Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Dritte Auflage. S. VI.

[3]) S. 212.

[4]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, S. 229.

[5]) Vgl. Nitzsch in den Sendschreiben, S. 93. 95. Lücke, S. 199. Gelzer'sche Monatsblätter, VII. S. 272—275.

zum Grundsteine des Neubaues unserer Kirche zu machen." Ohne Zwang über die Gewissen zu üben, gibt es kein Mittel, die Gährungen differenter Schriftauslegungen zu beseitigen; und diese selbst sind keineswegs ein zu hoher Preis, bezahlt für das unschätzbare Gut einer beständigen Perfectibilität in der richtigen Auslegung und normirenden Anwendung der Schrift [1]). Freilich „jene Angst — so wurde in den Tagen der blühenden Repristination einst mit Recht bemerkt — ist so groß, daß sie total den Kopf verliert, aller besonnenen Ueberlegung sich entschlägt und die Wahrheit der evangelischen Lehre nicht besser sichern zu können glaubt, als wenn sie dieselbe hinter auf katholische Weise erbaute Bollwerke verpflanzt." „Anstatt mit nüchternem Geiste und festem Herzen den Dingen in die Augen zu blicken und das Princip selbst von seinen äußern Verkehrungen zu unterscheiden, lassen wir uns von der rationalistischen Auslegung desselben imponiren, gleichsam als hätten wir alle Fähigkeit gesunden Denkens und Unterscheidens verloren, und als hätte erst der Rationalismus jenes Princip erfunden, während es längst bestand und das Fundamentalprincip unserer Kirche war, lange bevor es Rationalismus in unserer Kirche gab" [2]). Somit glauben wir in positiver, wie in negativer Hinsicht bewiesen zu haben, daß dem protestantischen Schriftprincipe keineswegs, sobald es praktisch werden und es zur Auslegung der an die Spitze gestellten Schrift kommen soll, eine Gefahr droht, vor der es schlechterdings nur durch Capitulation mit dem Traditionsstandpuncte zu retten wäre. Aber allerdings war für jenes „Wagniß," mit Hintansetzung der gesammten Tradition die Schrift allein der kirchlichen Neubildung zu Grunde zu legen, ein Ding erforderlich, das nicht jedermanns Ding ist: Glaube. Es ist ein großer, herzerhebender Anblick, den die Eigensüchtigen und Feigen nie genießen werden, zu sehen, wie die evangelische Gemeinde, die Zumuthungen des Buchstaben- und Antiquitätendienstes abweisend, gerade durch ihr wehrloses Beharren auf dem, mit keiner normativen Auslegung verpallisadirten Schriftworte die entschiedenste Zuversicht bekennt zu dem beständigen Walten des heiligen Geistes auf Erden, der, wenn er es wirklich war, der in den Urhebern der apostolischen und prophetischen Schrift waltete, auch nie aufhören wird, die alleinige Wahrheit des göttlichen Wortes in den Herzen zu bezeugen und dadurch sowohl diese einzelnen Herzen neuzuschaffen, als auch die ganze Kirche von innen heraus zu bauen nach seinem Plane und zu Gottes Ehre.

5) Aber nun bleibt uns freilich noch eine Instanz zu berücksichtigen übrig, auf welche die Gegner, mit denen wir es hier zu thun haben, ohne

---

[1]) Schweizer: ref. Glaubenslehre, I. S. 227. 228.

[2]) Hundeshagen: das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältnisse zur Kirche und den Symbolen, 1852. S. 22.

Unterlaß zurückkommen. Es soll nemlich der volle Thatsachenbeweis für das im §. formulirte Argument der Traditionstheologie in der Ketzergeschichte vorliegen. Ex scriptura non intellecta natae sunt omnes haereses. Zu diesem Satze Bellarmin's [1]) haben die katholischen Dogmatiker endlose Excurse geliefert [2]). Da weist man auf Hieronymus hin, der schon klagt, neminem haereticorum esse, qui se nunc non secundum scripturas praedicare ea quibus blasphemat mentiatur; ja auf Luther selbst, der die Bibel ein Ketzerbuch nennt. Traxerunt sacris ex codicibus ortum omnia, quae ab initio surgentis ecclesiae usque nunc fuerunt schismata: so argumentirte im Mittelalter Aeneas Sylvius [3]), so begründete vor sechzehnhundert Jahren Tertullian das ganze Traditionsdogma [4]); so wiederholte in unseren Tagen noch Möhler [5]). Da war niemals eine Secte, nicht einmal die der Ebioniten oder Cerinthianer [6]), deren formales Princip nicht die heilige Schrift gewesen wäre, welche letztere unter dieser Voraussetzung ihre Fähigkeit, den widersprechendsten Inhalt hervorzubringen, freilich hinlänglich bewiesen hätte. — Sollte nun damit ein positiver Beweis für die Tradition geliefert sein, so wäre derselbe immerhin noch selbst nur aus der Tradition entnommen. Ut ex communi consensu sanctorum patrum omnium aetatum, recipientium traditiones, colligimus, eas esse recipiendas, ita ex communi consensu haereticorum omnium aetatum, rejicientium traditiones, colligimus, eas non esse rejiciendas [7]). Freilich konnte man dann nach derselben rein formalen Betrachtungsweise die Sache auch herumdrehen und das Schriftprincip als eine Tradition der Ketzer betrachten: ab his ergo quasi per manus acceperunt Lutherani dogma suum de traditionibus contemnendis [8]). Und welchen Schrecken hat man nicht mit dieser Vorgeschichte des Schriftprincips unter so vielen evangelischen Theologen zu verbreiten gewußt! Der Gedanke, daß alle Häretiker sich auf die Schrift berufen, reicht hin, um ihnen das Schriftprincip im Innersten widerwärtig zu machen. Der Umstand, daß man mit dem Schriftprincipe am Ende auf einen Boden zu stehen kommt mit Hussiten, Anabaptisten und Waldensern, ist von solchem Gewichte, daß man gern bereit ist, dem Traditionsprincipe mehr als nur

---

[1]) 2, 15, 29.

[2]) Vgl. z. B. Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 381. Wessenberg, I. S. 65.

[3]) Dür: Nicolaus von Cusa, I. S. 392.

[4]) De praescr. 21. 36. 37.

[5]) S. 364—373.

[6]) Mansi: thes. theol. VII. S. 491.

[7]) Bellarmin, 4, 8, 1.

[8]) A. a. O. 4, 8, 5.

eine Hinterthüre zu öffnen, und den weiteren Umstand, daß man nun dafür auf einen Boden kommt mit der katholischen Kirche, gar nicht so hoch anschlägt. Wir haben zu untersuchen, wie es mit diesem Traditionsbeweise bestellt ist: ob die Häretiker wirklich ebenso constant die Tradition verworfen und sich auf die Schrift zurückgezogen haben, als die Katholischen das Gegentheil thaten. Zuvörderst ist aus der Kirchengeschichte dieses bekannt, daß Häresien sich nie unter dem Einflusse des Schriftprincips, sondern vielmehr beliebiger Zeitphilosopheme gebildet haben. Gerade Karpokrates, Marcion, Valentin, Basilides und andere Gnostiker, mit denen Luther und Calvin nach Möhler's Versicherung [1]) die frappanteste Aehnlichkeit hatten, haben sich nicht auf die Schrift, sondern auf eine geheime Separattradition berufen. Traditionell gesinnt waren die alten Häretiker so gut, wie die Katholischen; nur waren bei diesen die Bischöfe, bei jenen die Gnostiker die Träger der Tradition. Den Artemoniden wurde daher vorgeworfen, sie hätten τὴν ἁπλῆν τῶν θείων γραφῶν πίστιν verfälscht. Eben gegen ihre falschen Traditionen beruft sich Eusebius auf die sie widerlegende Schrift [2]). So hatte schon Irenäus die Stellen Luc. 1, 2. Apgesch. 20, 20., Tertullian Matth. 5, 15. 10, 27. in's Feld geführt gegen solche, die aus Joh. 16, 12. die Zulässigkeit geheimer Traditionen darthun wollten. Und zwar bezog sich diese esoterische Ueberlieferung, ähnlich wie die exoterische der Kirche, auch auf die Auslegung der Schrift [3]); hauptsächlich aber war sie selbstständigen dogmatischen Inhalts, wie die von Christo durch wenige Apostel an die Ophiten gelangte, oder die schon aus vorchristlichen Zeiten datirende, wornach in den Clementinen Anleitung gegeben wird, Wahres und Falsches im alten Testamente selbst zu sondern [4]). Später wußten dann auch die Arianer die kirchliche Lehre als eine Interpolation der wahren Tradition darzustellen, in deren Besitze sich darzustellen Arius im Eingange seiner Thalia bemüht war [5]). Die Katharer aber und so manche ähnliche Parteien des Mittelalters haben entweder nur einzelne Theile der Schrift als Glaubensnormen herausgerissen, oder sich auf ganz andere Quellen, namentlich wieder auf heimliche Traditionen, berufen: Thatsachen, deren Berücksichtigung selbst katholische Theologen zu dem Geständnisse zwingt, auch die Tradition könne, so gut wie die Schrift, causa erroris werden per accidens [6]); während die

---

[1]) S. 243—247.

[2]) K.-G. 5, 28.

[3]) Irenäus, 3, 2. 2, 35 ff.

[4]) Vgl. Ritschl, S. 338—340.

[5]) Vgl. die zweite Rede des Athanasius gegen die Arianer. Ferner Baur: Gegensatz, S. 493.

[6]) Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 438.

protestantische Theologie dahin weiterschreiten konnte, geradezu alle Ketzereien auf Rechnung der Tradition zu setzen [1]), Spuren falscher Werthachtung dieser letzteren sogar in den unkirchlichen Ansichten eines Clemens und Origenes zu finden [2]), katholische Institutionen, wie Cölibat, Satisfactionswesen, Fastengebote als traditionsmäßig erhaltene Reste des Montanismus und anderer Ketzereien darzustellen [3]), kurz den Traditionsbegriff selbst als eine Erfindung der Häresie zu brandmarken [4]). Was nun aber neuere, innerhalb des Protestantismus aufgekommene Secten betrifft, so nehmen sie zum Theil eine höchst zweifelhafte Mitte zwischen dem Formalprincipe des Katholicismus und dem des Protestantismus ein. Am lehrreichsten sind in der Beziehung wohl die Swedenborgianer. Ihr bekanntester deutscher Vertreter, Tafel, bemüht sich ernstlich, nachzuweisen, daß auch sie blos die Schrift als Norm und Quelle des Glaubens anerkennen [5]); in Wahrheit aber ist es der sensus internus, der hier mit schrankenloser Willkür schaltet. Nicht blos wird der äußere Bibelkanon angetastet, indem nur Geltung hat, was den „Styl des Worts" verräth, sondern es werden namentlich die Schriften Swedenborg's selbst zu diesem Kanon in ein Verhältniß gesetzt, das der katholischen Coordination von Schrift und Tradition nahe genug kommt. Wenn die elfte Generalconferenz vom Jahre 1818 die Schrift als Quelle, die Werke des Sectenstifters als den gleichgearteten Strom betrachtet [6]), so ist dies eine Auskunft, die von katholischen Apologeten der Tradition hundertmal getroffen worden ist, um dem protestantischen Vorwurfe der Bibelflucht zu begegnen. Aber auch, wo man bis zu dieser Consequenz nicht vorschritt, bestand das sectirerische Princip doch in irgend welchem sensus internus, der gegenüber dem Schriftworte verselbstständigt ward (§. 26, 1). So ließen die Socinianer die Resultate ihrer Exegese grundsätzlich von der Vernunftmäßigkeit ihres Resultates abhangen. Eine Menge sectirerischer Erscheinungen aber bildete sich gerade in ausdrücklicher Opposition gegen den „Buchstaben" und mit ausgesprochener Appellation auf ein „inneres

---

[1]) Chemnitz, S. 77.

[2]) A. a. O. S. 78. 79.

[3]) A. a. O. S. 82–84.

[4]) J. H. Böhmer: de vet. eccles. statu. dissert. 8.

[5]) Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten, 1835. S. VII.

[6]) Intell. repository and New Jerusalem magazine 1830, II. S. 89: the doctrines of the New Jerusalem Church are derived from the word of the lord. The distinction between the word of the lord and the writings of Emanuel Swedenborg in regard to the abovementioned doctrines and internal sense, is like the distinction between an inexhaustible fountain and its stream.

Wort", „inneres Licht" u. dergl. Mit Recht sagt Zwingli von vielen sectirerischen Parteien seiner Zeit, ihre Losung sei nicht sowohl: scriptura, als vielmehr: non scriptura! (Vgl. §. 26, 1.) Oder aber es wurden neue Offenbarungen zu Hülfe genommen, wie heute noch die Irvingianer und ihre starkgeistigeren Doppelgänger, die Mormonen, thun. Von einem reinen Schriftprincipe ist hier überall nichts zu sehen. Nur etwa die Waldenser und die Mennoniten unterscheiden sich in dieser Beziehung specifisch von dem allgemeinen Sectengetriebe. Daß nun aber gerade diese Gemeinschaften auch, wie wenig andere, Glieder der unsichtbaren Kirche herangebildet haben und im Wesentlichen mit der evangelischen Christenheit auf demselben Glaubensgrunde stehen, kann nur der eingebildetste Hierarchismus leugnen, und nur dieser hat es geleugnet.

6) Es bleibt uns nun noch übrig, daß wir, um wieder an den Ausgangspunct unserer Betrachtungen über die differenten Interpretationsgrundsätze zurückzukehren, die gesammte Voraussetzung, von der hier die Traditionsapologetik ausgegangen, als eine abermalige Illusion erweisen. Thatsächlich verhält es sich nemlich gar nicht so, als wolle die Tradition blos der Schrift Auslegungsdienste erweisen. Den Uebergang zu einer selbstständigen Stellung der Tradition macht von dieser Seite schon die Bemerkung, es gebe wenigstens ein Dogma, das von der Inspiration und Kanonicität der Schrift, welches schon um seiner Natur willen in der Schrift nicht könnte gelehrt sein, mithin eine Tradition von relativer Selbstständigkeit erforderlich mache [1]). — Und was ist nun weiter nöthig, weil auch wieder diese Selbstständigkeit der Tradition ihrer Natur nach kein traditionelles Dogma sein, weil die Tradition sich nicht selbst kanonisiren kann, wenn die Schrift es nicht vermag? — Aber wozu überhaupt diese verschämten Umwege, wo der gerade Weg schon gebahnt ist? wo man den Cirkel schon gezogen hat, der die Unfehlbarkeit der Kirche, aus der die Lehre von den Erkenntnißquellen geflossen ist, für eine Erkenntnißquelle, und wiederum Schrift und Tradition für Erkenntnißquellen hält, aus denen die Unfehlbarkeit der Kirche resultire? — Wenigstens so viel besagt die Definition der Kirche als des judex scripturarum, daß die Schrift nur unvollständige Bruchstücke liefere, deren Ergänzung die Kirche mit Zuhülfenahme von anderweitigem Materiale zu vollziehen habe. Gerade aus jenem, der Schrift eignenden Charakter der Zusammenhangslosigkeit beweist ja Brenner die Nothwendigkeit der Tradition [2]). Wenn also der Katholicismus einen Widerspruch zwischen der recht ausgelegten Schrift und der Tradition deßhalb von vornenherein für unmöglich hält, weil beide aus derselben Quelle stammen und wegen dieser

---

[1]) Onymus, S. 85. Möhler, S. 379.

[2]) Generelle Dogmatik, 1826. S. 516. 517.

homogenen Natur beider es als ganz angemessen erachtet, daß die todte Schrift aus der lebendigen Tradition erklärt werde; so ist dies offenbar nicht so zu verstehen, als brauche man nur die einzelnen Momente der Schriftlehre mit richtiger Auslegung zu systematisiren, um die Umrisse der ganzen katholischen Lehre vollständig zu erhalten, sondern die zu Grunde liegende Anschauung wird mit vollkommener Klarheit von dem katholischen Theologen Wilke dahin ausgesprochen: „die Schrifterklärung darf der Erblehre nicht widersprechen, weil beide, die neutestamentliche Schriftlehre und die Erblehre, mit einander in Analogie stehen" [1]. „Der Begriff der Glaubensanalogie hat demnach im katholischen Sinne eine weitere Extension, als nach dem Sinne der Protestanten; sie ist doppelseitig, während jene eine einseitige ist" [2]. D. h. es werden die einzelnen Fragmente, aus deren kunstvoller Zusammenordnung endlich das ganze, großartige Bild des katholischen Glaubens resultirt, aus zwei verschiedenen Behältern entnommen; der eine ist die Schrift, in deren Inhalt auch dem Laien ein Einblick, wenn nicht juristisch, so doch factisch frei steht; dafür wird der andere, die Tradition, ein πανδοχεῖον [3]), dem niemand auf den Grund gesehen hat, von der Kirche um so eifersüchtiger in der Hand behalten, und die Untersuchung ihres eigentlichen Inhalts jedermann verwehrt. Wenn nun ein homogenes Verhältniß zwischen Tradition und Schrift Statt finden soll, so heißt das nur die zuversichtliche Erwartung aussprechen, daß zu den Bausteinen, die man aus dem Schriftlager gewonnen, auch diejenigen, die aus dem ganz verschiedenen Erdreiche der Tradition gebrochen wurden, sich zu einem harmonischen Gebäude zusammenfügen werden. Hätte aber die Kirche nicht den Grundriß dieses Baues, aus der Schrift allein würde man nie klug werden was die in ihr enthaltenen disjecta membra veritatis bedeuten, was mit ihnen anzufangen. Sonach ist es also jedenfalls ein der Schrift äußeres Gesetz, nach der sie ausgelegt wird; sie muß ausgelegt werden so, daß ihre Lehrstücke sich freundlich anschließen an die Lehrstücke der Tradition; es müssen die Bausteine behauen werden, bis sie in den Grundriß passen; und da nur die Kirche im Besitze dieses Grundrisses ist, heißt sie mit Recht judex scripturae. Sie hat, wie Moses auf dem Berge, den Archetyp der neutestamentlichen Gottesstadt geschaut, und weiß darum, was sie mit dem Schriftmateriale anzufangen hat; sie hat es nicht sowohl auszulegen aus seinem eigenen Inhalte heraus, als einzulegen in die Grundlinien jenes Plans. Wird aber der Inhalt der Schrift nicht durch Auslegung, sondern durch Einlegung gefunden, ist es der famose

---

[1]) Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen, 1853. S. 55.

[2]) S. 56.

[3]) Chemnitz, S. 177.

„Experimentalsinn" des Cardinals von Cusa, der letztlich gelten muß, so ist die Inspiration der Schrift selbst eine Illusion; und inspirirt ist im Grunde allein die Kirche, der die hohe Offenbarung des Urbildes zu Theil geworden, zu dessen Ausführung sie nun alles verwendet, es sei Schrift oder Tradition. Damit ist dann aber von selbst auch das Zugeständniß verbunden, daß es mit allen diesen Beweisen, denen zufolge es den Anschein hat, als führe das Postulat der Schriftauslegung mit innerer Nothwendigkeit auf eine als judex scripturarum entscheidende Traditionskirche, im Grunde nichts auf sich hat. Wir stehen vielmehr wieder ganz auf dem Boden des Axioms, wie Wilke ganz offen anerkennt: „daß die Kirche das ihr zugestandene Recht haben müsse, leuchtet ein, ohne daß es einer besonderen Deduction oder Beweisführung bedarf" [1]). — Der protestantische Gegensatz hierzu liegt zu Tage in der Lehre von der semet ipsam interpretandi facultas, die der Schrift beigelegt wird. Nicht als ob die Nothwendigkeit eines Interpreten und einer philologischen und theologischen Anleitung damit wieder zurückgenommen werden sollte — absit a nobis haec insania [2]) — sondern protestirt wird nur gegen jene Zufuhr fremden Materials, gegen die Lieferungen, die der Katholicismus aus dem Lager der Tradition bezieht, um seine Idee zu realisiren; protestirt wird demnach weiter gegen diese Idee selbst, die zu ihrer Realisirung solcher fremdartiger Mittel bedarf; protestirt wird mithin letztlich gegen jenen, im Besitze der katholischen Kirche befindlichen Plan, nach dem gebaut werden muß, und der eben deßhalb, weil zu seiner Ausführung das Schriftmaterial nicht genügt, auch nicht aus diesem letztern kann herausgearbeitet worden sein.

§. 44.

Hiernach ist es, vom Standpuncte des Katholicismus selbst angesehen, ein bloses, im Grunde inconsequentes opus supererogationis, wenn Nothwendigkeit und Autorität der Tradition schließlich auch aus der Schrift selbst sollten bewiesen werden; in letzterer liegt vielmehr die genaueste Bestätigung des protestantischen Dogmas vor.

1) Was nach allem Vorhergehenden es eigentlich bedeuten wolle, wenn die katholischen Polemiker durchgängig Werth darauf legen, ihr Traditionsdogma aus Schriftstellen zu beweisen, ist nur auf dem Grunde des oben (§. 39) über die Tendenz des Traditionsargumentes im Allgemeinen Gesagten irgendwie einzusehen. Denn im strengen Ernste können

---

[1]) S. 58.

[2]) Heidanus corp. th. christ. I. S. 38.

diese Beweise schon deßhalb nicht gemeint sein, weil die Schrift, wenn aus ihr erst die Begründung der Traditionsautorität sollte entnommen werden, dieser letzteren von vornenherein nicht bei-, sondern übergeordnet werden müßte. Wenn ferner die Tradition es ist, die allein den wahren Sinn eines Schriftwortes angeben kann, wie sollte es doch zugehen, daß eben dieses Recht zu demonstriren wäre aus dem wahren, d. h. durch die Tradition festgestellten Sinne eines Schriftwortes? — Wir können darum auch hier nur urtheilen, daß es der katholischen Dogmatik mit diesen Beweisen darauf ankommt, dem schwächeren Verständnisse der Gegner zu imponiren und κατ' οἰκονομίαν Schutzwaffen zu gebrauchen, mit denen sie sich selbst am wenigsten geschützt glaubt. Es gehört sonach der Schriftbeweis für die Tradition ganz in die Reihe der bisher erwähnten Beweise, die nur Bedeutung haben um der Gegner willen, zu deren Gebrauche mithin die Kirche selbst sich nur herabläßt, ohne ihrer im mindesten zu bedürfen. Der Protestantismus aber hat keine Ursache, von dem so zuvorkommend eingeräumten Felde gemeinsamen Verhandelns sich scheu zurückzuziehen. Indem wir daher den wirklichen Sachverhalt darlegen, thun wir nicht blos der Pflicht der Vollständigkeit in der Darlegung der Controverse Genüge, sondern bringen auch die genaue Uebereinstimmung des Schriftzeugnisses selbst mit allen entwickelten protestantischen Grundvoraussetzungen zur zusammenhängenden Darstellung. Freilich können wir hier nicht eingehen auf die Legion von Bibelstellen, die den katholischen Apologeten zu Gebote stehen. Denn es ist in der That die ganze Bibel, die von ihnen in Sachen der Tradition wider die Schrift abgehört wird, von dem Berichte der Genesis über die Erschaffung Adam's an, der das göttliche Gebot im Paradiese allein erhielt und es traditionsweise dem Weibe und seinen Kindern zukommen lassen mußte [1]). Hiernach hätte freilich schon von vornenherein der Erfolg dieses Ueberlieferungsmittel nicht bewährt, und doch stehen manche andere Beweisstellen, die von einer Dogmatik in die andere übergehen, ziemlich auf demselben Niveau mit der schon angeführten. Wie die biblischen Gründe, die aufgeboten werden, z. Th. beschaffen sind, davon mag man einen vorläufigen Begriff erhalten durch den locus classicus, der von der katholischen Theologie mit Liebhaberei angeführt und für alle Wendungen des Traditionsprincips wieder und wieder benützt wird: Matth. 23, 2.: „auf der Kathedra Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer.“ Auf diese Stelle wird nicht blos constant das ganze richterliche Ansehen der Hierarchie gegründet, sondern sie ist auch sedes doctrinae für die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden Papstes [2]);

---

[1]) Boucat, IV. S. 363. — Vgl. besonders Hasert: war ich vom Teufel verblendet, als ich katholisch wurde? 1855. S. 152 ff.

[2]) Gautier: thes. theol. II. S. 222.

ja es soll damit auch bewiesen werden, daß der Herr die seit Mosis Tagen vererbten Traditionen approbirt habe [1]). Ganz in dieselbe Kategorie gehören die Stellen, die man bei Perrone [2]) als Empfehlungen, von der Schrift zu Gunsten der Tradition ausgestellt, angeführt liest, wie Apgesch. 6, 14. (τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς) oder Gal. 1, 14. wo der Apostel sich anklagt, daß er περισσοτέρως ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων gewesen sei. Zur Kritik genügt die Bemerkung Chemnitz's: ubicumque inveniunt vocabulum traditionis, illud mox detorquent ad suas traditiones [3]). Aber auch wo die Vocabel nicht ausdrücklich sich findet, wird so verfahren; auf diese Weise wollte Lindanus einst aus dem ἀπὸ μέρους Röm. 15, 15. die Insufficienz der Schrift darthun [4]); die Dunkelheit derselben aber sollte 1 Kor. 13, 12. gelehrt sein u. s. f. Schon etwas besseren Schein hat es, wenn man an das Zeugniß der Schwerverständlichkeit erinnerte, das die Schrift 2 Petr. 3, 16. sich selbst ausstellt [5]). Aber abgesehen von den Mißlichkeiten, die am dogmatischen Gebrauche dieses Briefes haften, hat schon Chemnitz, in geschickter Wendung des Gedankens, entgegengehalten, jene dort von den paulinischen Briefen prädicirte Eigenschaft sei eine Eigenschaft der ganzen Schrift, quia posita est longe supra et extra omnem conceptum rationis [6]). Ein δυσνόητον wird — das hat Luther oft und schön gelehrt — für das menschliche Herz der ganze Gnadenrath Gottes, wie er allerdings am zusammenhängendsten in den paulinischen Briefen gelehrt wird, stets bleiben. Es erinnert daher Chemnitz überhaupt betreffs der katholischer Seits behaupteten Schwerverständlichkeit der Schrift an die 1 Kor. 2, 14. 2 Kor. 4, 3. 4. verzeichnete schlimme Grundursache dieser Erscheinung; so daß der Katholicismus, indem er auf das δυσνόητον der Schrift die Nothwendigkeit einer exegetischen Tradition gründet, im Grunde selbst schon als Zweck und Tendenz dieser Tradition nichts anderes setzen kann, als die Aufhebung jenes Anstoßes, den doch nach göttlicher Anordnung die Predigt vom Evangelium stets behalten soll für den ἄνθρωπος ψυχικός. — Dagegen haben die Protestanten für die perspicuitas scripturae sich mit Recht berufen auf Deut. 30, 11—14. Ps. 19, 9. 119, 105. 130. Prov. 6, 23. 2 Petr. 1, 19., während die alttestamentlichen Citate, die Bellarmin für ein oberstes Auslegungstribunal aufführt [7]), sich entweder schon erledigen aus der differenten Natur

[1]) Berti, S. 301.
[2]) IX. S. 245.
[3]) S. 61.
[4]) Vgl. seine Belehrung bei Chemnitz, S. 30.
[5]) So z. B. Bellarmin, 3, 1.
[6]) S. 37.
[7]) Moses und seine Richter haben nach Exod. 18, 13. 25. die dubia circa religionem entschieden. Ferner Deut. 17, 8—12. 2 Chron. 19, 10. Kohel. 12, 11. 12. Hagg. 2, 12. Mal. 2, 7.

des alten und des neuen Bundes, oder gar nicht von Schriftauslegung handeln, sondern einfach von Proceßentscheidung [1]). Soll aber die Nothwendigkeit der kirchlichen Interpretation damit bewiesen werden, daß der Herr selbst den Jüngern Luc. 24, 27. und Philippus dem Eunuchen Apgesch. 8, 35. die Schrift auslegt, so hat die evangelische Kirche das πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσῃ με nie als eine überflüssige Frage verworfen [2]), sondern mit ihrem ganzen, auf Bibelkenntniß in erster Linie abzweckenden Volksunterrichte zu würdigen gewußt. Der Unterschied ist nur der, daß, wie der Herr selbst und Philippus, so auch die evangelische Kirche ihre Schüler zur Selbstständigkeit im Schriftverständnisse heranziehen will; dagegen im Katholicismus die Schrift ihre besten Dienste geleistet hat, wenn sie das der Auslegung bedürftige Subject der Kirche gegenüber seiner Selbstständigkeit beraubt hat; die evangelische Kirche übt mit Beherzigung von Joh. 5, 39. Apgesch. 17, 11. 1 Thess. 5, 21. ein wirkliches ὁδηγεῖν aus [3]), während die römische Exegese mit dictatorischen Ansprüchen auftritt.

2) Am wenigsten aber kann uns bewegen, wenn man anführt, daß nach Joh. 20, 30. 31. 21, 25. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13. 14. die Apostel viel lieber mündlich redeten, als schriftlich. Begaben sie sich nichtsdestoweniger in diese Schranken, deren Inadäquates sie wohl fühlten, so mußten sie von der Unentbehrlichkeit derselben aufs Dringendste überzeugt sein. Noch in hohem Alter sieht Johannes sich veranlaßt, zum Buchstaben seine Zuflucht zu nehmen, um das Bild Christi, das in seiner eigenthümlichsten Weise nun blos noch ihm, dem einzig lebenden Autopten, gegenwärtig war, vor der Gefahr des Erbleichens unter der Tradition sicher zu stellen. Hat er dann freilich lange nicht alles geschrieben, was er hätte schreiben können, so hat er doch geschrieben nach 20, 30. 31., was geeignet war, um den Glauben in seinen Lesern zu erwecken. Und das ist es ja, was wir meinen. Gerade die letztberührte Stelle ist demnach außerordentlich schlagend für die Richtigkeit der protestantischen Anschauung von der in das geschriebene Wort ihrem wesentlichen Inhalte nach ganz übergegangenen apostolischen Tradition [4]); ja es wird die sufficientia dieses geschriebenen Theiles der apostolischen Tradition vom Autor selbst anerkannt und so dem Glauben der Nachwelt ein garantirter Anhaltspunct geliefert. Wenn Bellarmin sich damit zu helfen sucht, es sei daselbst nur von den Wundern Jesu die Rede, oder die Stelle beweise zu viel, weil sie wörtlich genommen, die drei übrigen Evangelien

[1]) Dahin gehört auch Matth. 18, 17. — Vgl. übrigens Clericus: sentiments, S. 52.

[2]) Cent. Magdeb. 1, 2, 4: senserunt apostoli, scripturas non posse intelligi sine Spiritu sancto et interprete.

[3]) Vgl. hierüber Chemnitz, S. 58.

[4]) Vgl. Lücke in den Sendschreiben, S. 185.

überflüssig mache [1]), so ist das Erstbemerkte blose Ausflucht, nicht mehr werth, als der Einfall des Lindanus, der blos auf den einen Artikel von der Gottheit Christi den Sinn des Verses restringiren wollte. Bei seinem zweiten Einwande aber hat Bellarmin übersehen, daß Johannes ja die synoptische Tradition schon vor sich hatte und mit der Beigabe seines vierten die drei ersten Evangelien nicht sowohl für überflüssig, als für an sich noch unvollständig bezeichnet hat. „Wie in jenen Zeiten dieses ganze Gebiet des evangelischen Schriftthums noch nicht abgeschlossen war, und also noch die größte Freiheit und Unbesorgtheit auf ihm herrschte, so setzte er sicher sein Werk mit reinster Unbefangenheit neben die andern, als einen Versuch, das dennoch Unerschöpfliche zu erschöpfen, ebenso wie die früheren Werke solche Versuche gewesen waren" [2]). Mit dem Werke des Johannes war aber das Bild des Herrn fertig gezeichnet, wie es für den Bedarf aller Jahrhunderte genügte. Jetzt erst und nicht früher, konnte die evangelistische Literatur mit einem Zeugnisse, wie Joh. 20, 31. es enthält, beschlossen und besiegelt werden. So wenig wird durch das in Rede stehende Selbstzeugniß des johanneischen Evangeliums auf die anderen Evangelien ein präjudicirliches Licht geworfen, als etwa die anderen Wunder des Herrn, die nicht im Evangelium erwähnt werden, der protestantischen Auslegung von Joh. 20, 31. zufolge für in Beziehung auf den Glauben indifferent und unnütz erklärt wurden. Vielmehr: cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt; electa sunt autem — bemerkt hierzu Augustin [3]) — quae scriberentur, quae saluti credentium sufficere visa sunt. Wir können also sagen: es ist nicht alles aufgeschrieben, was Jesus gethan und geredet hat, z. B. die Einzelnheiten der Luc. 24, 27. Apgesch. 1, 3. summarisch erwähnten Gespräche sind nicht aufgeschrieben; und es ist doch alles aufgeschrieben. Das Letztere bezeugt Lucas 1, 3.: er habe alles erforscht und aufgezeichnet der Reihe nach. Das Erstere Johannes 21, 25.: alles zu schreiben sei unmöglich — eine Enantiophonie, die schon den Chrysostomus beschäftigt hat, deren Lösung aber blos durch die protestantische Unterscheidung von qualitativer und quantitativer Identität zu lösen ist; so daß wir schon hier für diese Distinction ein mittelbares Zeugniß der Schrift selbst antreffen. Wenn aber in Bezug auf die Quantität wesentliche Verkürzungen eingetreten sein sollten, wenn sowohl der Meister (Joh. 16, 12.) wie der Jünger (Hbr. 5, 11.) die Unmöglichkeit bezeugen, ihrem Auditorium den ganzen Inhalt des eigenen Reichthums mitzutheilen, so waren sie dafür desto treulicher beflissen, das Nothwendige und Unentbehrliche zu offenbaren; und es tritt die katholische Kirche, wenn sie sich auf die eben citir-

[1]) 4, 10, 16.
[2]) Ewald: Jahrbücher, III. S. 164.
[3]) Tract. in Joh. 49, §. 1. Ganz ebenso Cyrill: lib. 12 in Joh. 20, 30. 31.

ten Stellen für ihre Tradition beruft, ganz in die Reihe der Secten und Häresien, die ihre jeweiligen Einfälle für bislang verborgen gebliebene Perlen apostolischer Weisheit und göttlicher Offenbarung erklären. Was die katholische Kirche gegenüber dem protestantischen Schriftprincipe mit Unrecht geltend macht, dasselbe sei ein unbestimmter Rahmen für alle Sorten von Bildern, das darf man ihr mit Recht entgegenhalten, wenn sie ihre bekannten Traditionen jener unbekannten Größe substituirt, die die Schrift allerdings an einigen Stellen im Reste läßt. So macht Calvin[1]) treffend auf die Worte aufmerksam, die Augustin[2]) den Ketzern entgegenhält: quum Dominus tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt? aut si dicere audeat, unde probat?

3) Unter allen biblischen Beweismitteln, die von der Traditionstheologie aufgeboten werden, erschien schon dem Chemnitz[3]) das stärkste jene ausdrückliche Coordination von Schrift und Tradition, wie sie 2 Theß. 2, 15. (κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν) sich findet. Allein so lange das Wort Gottes noch in seinem Uebergange zur Schriftform begriffen war, war diese Coordination ganz in der Ordnung[4]). Dazu kommt noch, daß gerade damals, als der Apostel jene Worte schrieb, die darin angedeutete ἐπιστολή, der erste Brief an die Thessalonicher, noch das einzige Schriftstück war, das aus der ganzen neutestamentlichen Literatur bereits existirte. So konnte, erläutert Chemnitz, zu den Zeiten der Propheten ganz mit Recht gesagt werden, daß man halten müsse nicht blos an dem, was Gott durch Moses hat aufzeichnen lassen, sondern auch an dem, was er jetzt noch durch Prophetenmund redet. Wenn also wie hier die Thessalonicher, anderswo die Korinther (1 Kor. 11, 2.), oder Timotheus (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14.) zur treuen Bewahrung der apostolischen Tradition, auf die Paulus selbst sich dabei beruft, aufgefordert werden, so hat dies am wenigsten etwas Präjudicirliches für unsere Lehre, derzufolge ja der Uebergang aus der traditionellen in die schriftliche Form erst um ein Bedeutendes hinter die apostolische Zeit zurückfällt (§. 19, 3). Bis ein Complex von Schriften vorhanden war, in deren Totalität die Kirche den wesentlichen Gehalt der apostolischen Tradition wiedererkennen konnte, war treues Festhalten am mündlichen Worte dringend geboten. In dem Maaße aber, als dieser Complex zu Stande kam, geht auch in der Bibel selbst aller Accent von dem mündlichen auf den schriftlichen Theil der Tradition über. In jenem selbigen zweiten Thessalonicher-

---

[1]) Inst. 4, 8, 14. — Auch dem Chemnitz ist die Stelle sehr geläufig.
[2]) Tractat. in Joh. 96, §. 2.
[3]) S. 26.
[4]) Weinmann, S. 21. 22. 127.

briefe findet der Apostel schon für nöthig, vor untergeschobenen apostolischen Briefen zu warnen und die Leser auf sein schriftliches Handzeichen, als das Siegel der Aechtheit, zu verweisen (2 Thess. 2, 2. 3, 17.); diese Gewohnheit behielt er dann später bekanntlich bei und legte so ein unzweideutiges Zeugniß für die Nothwendigkeit schriftlicher Garantie und Fixirung ab. Eben weil jene παραδόσεις, die der Apostel διὰ λόγου z. B. den Korinthern, mitgetheilt hatte, so bald wieder vergessen wurden, war die Mittheilung δι' ἐπιστολῆς immer dringlicher geboten; so wiederholt der Apostel 2 Thess. 3, 10—12. schriftlich, was er nach 2 Thess. 3, 6. bereits mündlich über die Pflicht der Arbeit im irdischen Berufe gelehrt hatte; so wiederholt er 1 Kor. 11, 23—34. schriftlich, was er bereits mündlich über das Abendmahl; so 1 Kor. 15, 1 ff. schriftlich, was er bereits mündlich über die Auferstehung mitgetheilt hatte. Auch was er den Philippern und Galatern schon zuvor gesagt hat, das findet er für nöthig, schriftlich noch einmal zu sagen und dadurch erst recht bleibend in das Bewußtsein der Gemeinden hinein zu stellen, Phil. 3, 18. Gal. 5, 21. Diligenter hoc notetur — sagt Chemnitz — quod puritas doctrinae apostolicae apud Corinthios per conservationem traditionis vivae vocis non diu fuit custodita, sed intra valde breve tempus coepit adulterari [1]). Et recte hoc opponimus pontificiis: si enim in primis annis apostolicae praedicationis, ipsis apostolis adhuc in carne viventibus, per traditiones non fuit ubique servata doctrinae puritas, ubi apostoli ipsi non poterant praesentes esse, sed sub illo titulo et praetextu, varia commenta sparsa fuerunt, quasi ab apostolis tradita: annon luculenter insaniunt, qui in hisce postremis temporibus, de quibus licet Christus et apostoli praedixerunt, tantam fore pseudoprophetarum copiam, tantam errorum efficaciam, ut si fieri possit etiam electi seducerentur, ipsi tamen jubent nos, omissa clarissima luce et certissima regula sripturae, veritatem et puritatem doctrinae apostolicae quaerere in traditionibus, quae tanquam ab apostolis profectae nunc a quibusdam jactantur et hoc nomine venditantur? [2]) Hat man daher im Interesse der Tradition oft die Stelle 1 Petr. 1, 25. citirt, derzufolge der erste Brief Petri blos geschrieben sein sollte, um die Wahrheit der mündlichen Tradition zu bestätigen, so bleibt nach Abzug alles Abenteuerlichen, was in dieser Beweisart liegt, blos wieder die Thatsache zurück, daß durch die Existenz der Epistel selbst das Unzureichende der blos mündlichen Form des Wortes constatirt wird [3]). Oder macht auf ähnliche Weise Bellarmin

---

[1]) S. 29.

[2]) S. 26.

[3]) Chemnitz, S. 36.

auf 1 Kor. 11, 23. als auf den locus classicus für die apostolische Tradition aufmerksam [1]), so zeigt die alsbald sich anschließende schriftliche Wiederholung des Hauptinhaltes einer παράδοσις, wie gut der Apostel wußte, daß schriftlich ein so heiliges Vermächtniß besser bewahrt ist, denn mündlich. Wenn aber Paulus anderes im selben Betreffe anordnen will, sobald er selbst nach Korinth gekommen ist, 1 Kor. 11, 34., so haben wir in dieser, schon früh von den Jesuiten für die apostolische Einsetzung der Messe benutzten Stelle allerdings ein Datum für mündliche Tradition. Nur zweierlei steht dabei fest: einmal, daß niemand mehr wissen kann, was damals der Apostel noch nachträglich über die Feier des heiligen Abendmahls verordnet hat [2]); und sodann, daß diese Verordnungen nicht von fundamentaler, dem Inhalte des unmittelbar vorher Niedergeschriebenen gleichkommender Wichtigkeit können gewesen sein [3]).

4) Somit bereitet es uns also nicht die mindeste Verlegenheit, wenn auch in der Schrift jene allgemeine, historische Tradition wiederkehrt, ohne die es kein menschliches Leben gibt, weil ohne Erfahrungen der Väter keine Weisheit der Kinder möglich ist. Von dieser rechten antiquitas ist die Rede Exod. 12, 26. 13, 8. 14. Deuter. 6, 7. 11, 19. Joh. 4, 6. Richt. 6, 13. Ps. 44, 2. Hiob 8, 8. 15, 7. 32, 7. An solche Tradition appellirt der Prophet Joel 1, 3., und schließt sich der Sänger an Ps. 78, 3. 4., wozu Hengstenberg bemerkt: „die Schrift würde ihm ein verschlossenes Buch sein, mit dem er nichts anzufangen wüßte, wenn ihn nicht von früher Jugend an die Luft der mündlichen Tradition umgeben hätte" [4]). Wie wir eben gesehen haben, daß die Tradition der neutestamentlichen Zeit von unentbehrlichster Bedeutung war gerade in der eigentlich kanonischen Epoche, innerhalb deren die neutestamentlichen Schriften erst hervortraten, so ist es nicht minder der Fall während des viel langgedehnteren Zeitraumes, in dem die Bücher des alten Bundes entstanden. Aber aus diesen Schriften selbst geht nun hervor, daß keineswegs aus blos äußerlicher und zufälliger Veranlassung die mündliche Form der Ueberlieferung alttestamentlicher Offenbarungswahrheit in die

---

[1]) 4, 2, 4.

[2]) Chemnitz, S. 26: quod autem de veris apostolorum traditionibus scriptum est, non statim ad illas, quae a pontificiis hoc nomine proponuntur, transferri debet.

[3]) Chemnitz, S. 29: num vero dogmata quaedam plura et alia de coena Domini promittit? certe de iis, quae scribebat, dicit: ego a Domino accepi quod et tradidi vobis. Non ergo vel plura, vel alia dogmata de coena Domini, quam quae a Domino acceperat, promittere potuit. De ritibus igitur quibusdam externis loquitur.

[4]) Commentar zu den Psalmen, III. 1844. S. 354.

schriftliche übergegangen ist. Freilich führen die protestantischen Polemiker diesen Beweis gewöhnlich mehr aus vereinzelten Stellen, als aus der Natur der Sache selbst. Vornemlich wird hier betont, Deum non tantum instituisse, sed ipsum suo facto et exemplo, cum primus verba decalogi scripsit, initiasse, dedicasse et consecrasse viam illam et rationem, ut per scripturas divinitus inspiratas conservetur et retineatur doctrinae coelestis puritas [1]: ein Argument, das sogar symbolisch geworden ist [2]). Dann aber empfängt auch Moses den ausdrücklichen Befehl zu schreiben (Exod. 17, 14.); und seine Nachfolger in diesem Geschäfte sind ein Josua (24, 26.), Jesaia (30, 8.), Jeremia (36, 1. 2.) und andere. Wie Daniel's Schrift (12, 4.) ein Zeugniß sein sollte für künftige Geschlechter, so lautete auch in den Zeiten des grauenhaftesten Abfalls die Losung aller Frommen immer: ad legem et testimonium (Jes. 8, 20.). Denken wir nun heute über die Beweiskraft dieser Stellen zum großen Theile anders, so ist doch unleugbar, daß durch die ganze Geschichte des alten Bundes hin die Schrift als einziges, zuverläßiges Traditionsmittel anerkannt wird. Ohne Hülfe schriftlicher Aufzeichnung konnte nimmermehr vollzogen werden, was Deut. 6, 6—9. 11, 18. hinsichtlich der Einschärfung des Gesetzes geboten wird; ohne Hülfe schriftlicher Aufzeichnung konnte namentlich auch der König seinen Pflichten Deut. 17, 18—20. nicht nachkommen. Endlich aber besteht jene παράδοσις, die Deut. 31, 9—13. die Aeltesten Israels aus der Hand Mosis zur Vererbung auf Kind und Kindeskind empfangen, aus nichts anderem, als aus dem geschriebenen Gesetze; das geschriebene Gesetz soll jener Stelle zufolge alle sieben Jahre auf dem Laubhüttenfeste vorgelesen werden; das geschriebene Gesetz war es, das die Restauratoren der alten Religion unter Josaphat 2 Chron. 17, 9. mit sich im Lande herumführten; das Joas bei seiner Krönung in der Hand hielt 2 Chron. 23, 11. und das auch Hiskia 2 Chron. 31, 3. 4. und Josia 2 Kön. 22, 8—23, 3. wieder hervorzogen und dem Volke kund machen ließen. Bekannt ist dann, mit welcher Zähigkeit das jüdische Volk an diesem geschriebenen Zeugnisse hing, und wie Philo garantirt, daß ein Jude lieber hundertmal sterben, als zu der Veränderung eines Schriftbuchstabens seinen Consens geben wolle [3]). Aber auch hinsichtlich des neuen Testaments ist die Behauptung einer durchaus nur gelegentlichen, zufälligen Entstehungsweise der Schrift in Anspruch genommen worden; und es mußte schon die altprotestantische Dogmatik den katholischen Instanzen gegenüber zugeben, daß der Schrift auch zukomme, was man dann in der Schulsprache die necessitas scripturae particularis nannte. Daß

---

[1]) Chemnitz, S. 8.
[2]) Belg. 3.
[3]) Vgl. Euseb. praep. ev. 8, 2.

nun aber die Apostel in ihren Schriften doch weiter hinaus sehen, als auf das blos temporäre Interesse einer einzelnen Gemeinde, beweist schon die Fürsorge, die ein Paulus für das Bekanntwerden seiner Briefe auch am nicht unmittelbar berücksichtigten Orte trifft[1]). Mit vollem Rechte hat die protestantische Dogmatik neben der particularis die necessitas totius ecclesiae, das Bedürfniß solcher Schriften für die ganze Kirche hervorgehoben und sich schon, was die apostolische Zeit betrifft, hierfür auf 2 Theff. 2, 2. berufen, wo als Zweck der Briefstellung angegeben wird die Neutralisirung der falschen Tradition durch authentische Schrift. Ebenso hat der dritte Evangelist nach Luc. 1, 1—4., wie Bellarmin sich treffend ausdrückt[2]), geschrieben, ut nos abstraheret ab incertis aliorum narrationibus — er hätte auch setzen dürfen: traditionibus. Schon Theophylakt bemerkt zu dem bezeichnenden ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, Lucas habe seiner mündlichen Verkündigung das Siegel schriftlicher Bestätigung aufzudrücken für nothwendig befunden. Nicht leicht kommt eine andere Stelle der protestantischen Lehre von der necessitas scripturae so bereitwillig entgegen. Zu dem τὴν ἀσφάλειαν bemerkt Chemnitz: pulcherrime autem hoc vocabulo descripsit certam et firmam custodiam et conservationem puritatis doctrinae contra quaevis pericula et insidias corruptelarum[3]). Wir können als die schlagendste Bestätigung zu allem Gesagten eine Stelle aufführen, die an Anschaulichkeit der Exemplification nichts zu wünschen übrig läßt; nemlich Joh. 21, 21—23., eine Erzählung, die eben deßhalb als schriftlicher Anhang dem Evangelium Johannis beigefügt wurde, weil das betreffende Wort des Herrn durch mündliche Ueberlieferung in ein falsches Licht gerückt worden war.

Gegen dieses übereinstimmende Zeugniß alt- und neutestamentlicher Urkunden hat nun die katholische Exegese besonders ein Argument geltend gemacht, das zunächst darauf berechnet ist, an die Stelle der Uebereinstimmung beider Testamente vielmehr einen Gegensatz zu setzen. Schon die kanonischen Schriften des alten Testaments stellen einen Zeitpunct der theokratischen Entwicklung in Aussicht, auf dem die Abhängigkeit von schriftlicher Unterweisung verschwinden und eine Immanenz des Geistes eintreten werde, derzufolge auch der Einzelne als solcher ein θεοδίδακτος wird (Jes. 54, 13. Jer. 31, 34.). Diese Zeit erklären nun der Herr selbst (Joh. 6, 45. 14, 26.) und seine Apostel (1 Theff. 4, 9. 1 Joh. 2, 27. Hebr. 10, 16.) für angebrochen. Als eine singuläre Frucht

---

[1]) Vgl. Chemnitz, S. 34 zu Col. 4, 16.

[2]) 4, 4, 9.

[3]) Examen, S. 19.

solcher Geistesmittheilung erscheint zunächst die apostolische Inspiration. Die Apostel sind im Reden, wie im Schreiben die Theodidakten κατ' ἐξοχήν (1 Kor. 2, 13.). Aber auch die anderen Christen haben den angezogenen Stellen zufolge an derselben Prärogative Theil in dem Maaße, als sie das testimonium internum in sich tragen. Nun soll es sich aber, wenn wir die katholische Exegese befragen, weder mit der Würde, noch mit dem Begriffe eines θεοδιδακτός vertragen, verwiesen zu sein auf die Norm der Buchstaben und geschriebenen Worte; eine sich in kanonischer Weise zur ganzen geistigen Entwicklung verhaltende Schrift sei hiermit für die Zeiten des neuen Bundes ausgeschlossen. In diesem Sinne beruft man sich vor allem und hartnäckigst auf die Stelle 2 Kor. 3, 3. 6. Gänzlich wegfallen muß nun freilich aus dieser Beweisführung der Hinweis auf den dritten Vers, welcher blos die christliche Gemeinde zu Korinth einen zur Empfehlung des Apostels in die Herzen geschriebenen Brief nennt, folglich unseren Ideenkreis gar nicht berührt. Um so mehr sollte aus dem sechsten Verse Gottes Absicht, im neuen Bunde nicht durch Schrift, sondern durch lebendiges Wort seine Lehre fortzupflanzen, erhellen, zumal da man noch ein anderes Moment damit in Verbindung brachte. Durch Eck, Pighius und Andrada war die Exception stereotyp geworden, wornach die Apostel blos Befehl empfangen hätten, zu predigen; dagegen sei das Schreiben für θεοδιδακτοί nur als ein hors d'oeuvre zu betrachten; ja gerade aus Jer. 31, 33. 34. schloß Andrada, daß ein geschriebenes neues Testament nach Analogie des alten Testamentes gar nicht in Gottes Absichten gelegen habe. — Nun ist aber von vornenherein schwer einzusehen, wie der Apostel habe brieflich lehren können, daß auf briefliche Lehre im neuen Bunde nichts zu halten sei und wie auf die Autorität einer apostolischen Schrift möge ein Dogma gegründet werden, das der apostolischen Schrift ihre Autorität nimmt. Es wäre dies ein vollkommener Epimenidesschluß, ein unentwirrbarer Knoten von Widersprüchen, wenn Paulus mitten in einem Briefe diesen Brief selbst und alle, die er schon früher geschrieben, gelegentlich cassiren und als der neutestamentlichen Oekonomie zuwiderlaufend bezeichnen wollte; oder wenn der Verfasser des Hebräerbriefs, indem er 8, 10—12. die Stelle Jer. 31, 33. 34. citirt, damit sein eigenes Werk, an dem er eben schrieb, annullirt hätte. Denn so und nicht anders ist die Consequenz zu stellen. Auf ein theilweise geschriebenes und theilweise ungeschriebenes Wort dürfen die Stellen des Propheten und des Apostels auf keinen Fall bezogen werden, da sie durchaus keine Andeutung geben, wornach ihr Inhalt nur theilweise Geltung hätte [1]). Sie beweisen mithin auch für das katholische System zu viel: habebimus

---

[1]) Vgl. Chemnitz, S. 14.

ergo — ruft Chemnitz aus — sacros libros novi testamenti sine voluntate et mandato Christi, immo contra verbum, voluntatem et mandatum Dei conscriptos [1]). Es findet daher Bellarmin schon für gut, sich gegen diese Consequenz zu verwahren und den Andrada'schen Satz in dieser Form zurückzuziehen [2]). Wenn aber auch er der Meinung ist, nur nothgedrungen und ausnahmsweise hätten die Apostel geschrieben [3]) und überhaupt den Satz vertheidigt, scripturas non esse simpliciter necessarias [4]), so verweist der Protestantismus nicht blos auf die aus der Apokalypse bekannten, ausdrücklich auf das Schreiben Bezug nehmenden Gebote und Verbote (1, 19. 2, 1. 8. 12. 18. 3, 1. 7. 14. 10, 4.); sondern es läßt sich vor allem sagen, daß, wenn durch 2 Kor. 3, 6. Jer. 31, 33. 34. das Medium der Schrift ausgeschlossen ist, derselbe Fall nur noch viel gewisser auch für die mündliche Ueberlieferung eintritt. Denn es heißt ausdrücklich: καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστον τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Hebr. 8, 11. Ueberhaupt aber bezieht sich, was an diesen Stellen von dem Unterschiede der Testamente gesagt wird, lediglich auf den allgemeinen Charakter beider Oekonomien, deren eine als todbringende Forderung aufstellt, was der anderen als lebendig machendes Princip zu Grunde liegt. Es wird die knechtische Buchstäblichkeit allerdings dem geistigen Charakter des neuen Bundes entgegengesetzt, womit aber gegen die schriftliche Verzeichnung der neutestamentlichen Lehrsubstanz offenbar gar nichts gesagt ist. Denn „eine Schrift, die aus lebendig productivem Geiste geflossen ist, kann geistig aufgefaßt werden, ja durch die anregende Kraft des Urhebers, die ihr innewohnt, geistig befreiend wirken. So thut das neue Testament. Wiederum kann eine mündliche Ueberlieferung, eine Sitte nicht weniger knechten, als ein geschriebener Buchstabe" [5]). Was also jene Prärogative der neutestamentlichen Theodidakten betrifft, so sind wir zu ihrer Erklärung ganz nur auf das gewiesen, was wir schon früher über die Natur des testimonium internum beigebracht haben. Wir sahen, daß damit die Objectivität eines äußerlichen Gotteswortes nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern im Gegentheile postulirt wird. Ohne ein solches objectives Substrat kann sich das Geisteszeugniß, das alles christliche Volk zu einem gottgelehrten machen soll, nirgends expliciren. Die exegetische Begründung jener unserer Lehre (§. 20) finden wir aber schon in manchen, von der katholischen Dogmatik im Interesse der Tradition gedeuteten Stellen, die vielmehr beweisen, daß zum wirk-

[1]) S. 6.

[2]) 4, 3, 8.

[3]) 4, 4, 8.

[4]) 4, 4.

[5]) Jacobi, S. 32. 33.

lichen Schriftverständnisse eine, vom autor scripturae primarius unmittelbar ausgehende Oeffnung des inneren Sinnes gehört (Ps. 119, 18. 34. 68. 135. Matth. 13, 36. Luc. 24, 45.). Jenes Zusammenschlagen aber von subjectiver und objectiver Geisteswirkung, daraus der ächte Schriftglaube resultirt, wird unmißverstehbar postulirt 1 Kor. 14, 37.: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐστίν, d. h. wer den heiligen Geist hat, beweise es damit, daß er vermöge desselben Geistes die apostolische Schrift als ein Product des Geistes anerkennt. Für denselbigen Zweck pflegte die alte Dogmatik treffend anzuführen einige johanneische Stellen, in denen als das Eigenthümliche derer, die zur Heerde des guten Hirten gehören, angegeben wird, daß sie ein Sensorium für seine Stimme besitzen (Joh. 10, 16.), daß der an den Herrn Gläubige in seinem Herzen ein unmittelbares Gotteszeugniß trage (1 Joh. 5, 10.), daß der Herr aber von Menschen kein Zeugniß annehme (Joh. 5, 34.), sondern nur der Geist die Wahrheit dessen besiegele, was Geist ist (1 Joh. 5, 6.). In der That werden wir auch von unserem heutigen exegetischen Standpuncte aus nicht umhin können, anzuerkennen, daß der biblische Beweis, den die altprotestantische Dogmatik gegen die Tradition aufgeboten, seinem wesentlichen Inhalte nach ein unantastbarer zu nennen ist: zumal da alle oben entwickelten Momente des Schriftglaubens selbst im Verlaufe dieses Beweises ihre Bestätigung finden. Non ergo — so citirte man gegnerischer Seits (vgl. §. 4, 3) den Tertullian[1]) — ad scripturas provocandum, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta est victoria.

5) Für die ausschließliche Autorität der Schrift, näher für ihre ausschließliche Inspiration hat die altprotestantische Dogmatik bekanntlich in erster Linie immer die Stellen 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 21. in Bereitschaft gehabt. Aus der ersteren geht nichts hervor, als daß dem Apostel die Idee einer gotteingegebenen Schrift Realität hat; nicht über ihren Umfang und Inhalt, blos über ihren nothwendigen Effect werden wir belehrt[2]). So gewiß nun Paulus dabei an nichts anderes denken konnte, als an die ihm vorliegende Schrift des alten Testamentes, so wenig liegt dies im unmittelbaren Ausdrucke, und es hat daher die alte Dogmatik zu weit gegriffen, wenn sie, um nur mit dieser einen Stelle alles abzuthun, unter der πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος die sämmtlichen Schriften, nicht blos des alten, sondern auch des neuen Testamentes wollte verstanden wissen[3]), oder gar darin ausgesprochen fand, non tan-

---

[1]) De praescr. 19.

[2]) Hofmann: Schriftbeweis. Zweite Auflage, I. S. 675. Schenkel: Dogmatik, I. S. 298. 299.

[3]) Chemnitz, S. 34. 35.

tum res in scriptura contentas, sed et ipsas voces seien auf die Urheberschaft des Geistes zurückzuführen [1]). Ganz ebenso geht aus 2 Petr. 1, 21. hervor, daß die Idee eines eigentlichen status inspirationis für den Briefsteller volle Realität hat; nichts aber liegt darin von Einheit und Untheilbarkeit des Schriftganzen u. dergl. [2]). Immerhin also wird in diesen Stellen anerkannt, daß es einen Zustand und ein Product der Inspiration gebe; und wird dieser Charakter der Inspiration in Anspruch genommen nur für gewisse Bücher, nur für gewisse Männer. Somit liegen die Voraussetzungen des Begriffes der Kanonicität, wie wir denselben entwickelt haben (§. 14, 2), allerdings in der Schrift vor. Von besonderer Wichtigkeit ist aber auch für unsere ganze Erörterung die Stelle 2 Tim. 3, 14—17. deßhalb, weil einmal jene sufficientia, die man in der Stelle ausgesprochen fand [3]), hier sich näher bestimmt durch die Verbindung mit einem durchaus praktischen Momente. Die heilige Schrift erscheint, wie wir oben (§. 27, 3) ihre Dignität begründeten, als wirkungskräftiges Wort Gottes, als ein constitutiver Factor für die Genesis der neuen Creatur (πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ); und zwar ist sie dies nicht als Orakelbuch, das man im entscheidenden Augenblicke nur aufzuschlagen braucht, sondern als urkundliche Bestätigung göttlicher Heilsthatsachen, in deren Zusammenhang man eingewiesen sein und sich eingelebt haben muß (ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας). Sodann trifft unsere Entwicklung auch in der Beziehung mit dem in Rede stehenden locus classicus zusammen, als darin mit dem in Schriftform verfaßten göttlichen Worte völlig coordinirt erscheint die lebendige Lehre des Apostels selbst (μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης). Hier finden wir also in der That zwei Quellen genannt, eine mündliche und eine schriftliche; aber die erstere ist eben von der Art, daß wir heutzutage sie nicht anders, als in ihrer Identität mit der zweiten besitzen können. Aus der besprochenen Stelle hat daher schon Chemnitz treffend die qualitative Einheit apostolischer Predigt und Schrift entwickelt. Stimmt sie doch trefflich gerade zu seiner Theorie von Kanonicität, derzufolge das Kriterium des Kanonischen im apostolischen Ursprunge liegt (εἰδὼς παρὰ τίνος ἔμαθες). Diese qualitative Identität von mündlichem und schriftlichem Zeugnisse der Apostel wird übrigens auch deutlich genug, wenn gleich indirect, 2 Kor. 1, 13. vorausgesetzt, wozu Meyer commentirt: „unsere wahre Meinung verstecken und verstellen wir nicht in unseren Briefen an euch, sondern sie stimmt genau zusammen mit dem, was euch die Lesung derselben oder

---

[1]) Hollaz: examen theologicum, S. 85.

[2]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 299.

[3]) Vgl. z. B. Chemnitz, S. 35.

auch die Bekanntschaft mit unserem Sinne und Charakter sagt" [1]). Ipse igitur Paulus occasione sibi ab adversariis data ex professo consignavit testimonium de suis epistolis, quod in illis nihil scripserit, quam quae praesens viva voce tradiderat, ita ut legentes epistolas in illis recognoscerent doctrinam prius traditam. Mit Recht zieht Chemnitz als Parallele auch 2 Kor. 10, 10. 11. bei: et hoc testimonium Pauli de suis epistolis, cum adversarii illis detrahere inciperent, diligenter notandum est, quod qualis praesens viva voce fuit, talis sit in epistolis [2]). Außerdem erinnern die Symbole noch in demselben Interesse an 1 Kor. 4, 17. 2 Kor. 12, 18. [3]). Schließlich müssen wir, um die Acten des exegetischen Streites zu vervollständigen, nur noch darauf hinweisen, daß die altprotestantische Dogmatik, um das Gefährliche der Traditionstheorie darzuthun, niemals unterläßt, hinzuweisen auf die Verwerfung des väterlichen, überkommenen Wandels (1 Petr. 1, 18.) und der väterlichen Tradition (Gal. 1, 14.), auf die Warnung vor menschlichen Ueberlieferungen (Col. 2, 8.), vor fabelhaften Nachrichten (1 Tim. 1, 4.), vor Zusätzen zur Schrift überhaupt (Deuter. 4, 2. 12, 32. Sprüchw. 30, 6. Apok. 22, 18.), und vornemlich auf das ähnlich lautende, bekannte Anathema des Apostels (Gal. 1, 8. 9.). Wie diese Beweise freilich nicht alle gleich stichhaltig sind, so hat namentlich die letztere Stelle anlangend schon Bellarmin gezeigt [4]), wie es hier der protestantischen Exegese begegnet ist, statt des contra ein praeter zu lesen. Gegen die Zusatzverbote aber bemerkt er [5]) und alle Folgenden, dieselbigen bezögen sich doch zunächst immer nur auf das vorliegende Buch; sonst hätte das alte Testament mit dem Deuteronomium geschlossen werden müssen, und Johannes hätte nach der Apokalypse keine Briefe und kein Evangelium mehr schreiben dürfen. — Dagegen haben wir das Gewicht, das die protestantische Dogmatik mit Recht auf Joh. 29, 13. Matth. 15, 3—9. Marc. 7, 8—13. legt, schon früher (§. 40, 1) in seinem wirklichen Werthe anerkannt; wie wir auch blos auf oben Gesagtes (§. 16, 3) verweisen, um die auf der Voraussetzung der Erblichkeit apostolischer Würde beruhende Hauptinstanz zu entkräften, die man katholischer Seits in Luc. 10, 16. gefunden zu haben glaubt.

§. 45.

Alle vom Standpuncte des Traditionsgrundsatzes aus erhobenen Zumuthungen schneidet der Protestantismus schließlich ab,

---

[1]) Commentar zu 2 Kor. Aufl. 2. S. 20.

[2]) S. 30.

[3]) Helv. II, 2.

[4]) 4, 10, 10.

[5]) 4, 10, 8.

indem er gegenüber der einheitlichen Series der Traditionen, aus denen die alte und erste Kirchenbildung resultirt, sich als einen, unter Rückgang auf die kanonische Epoche unternommenen, neuen Ansatz zur Verwirklichung der welthistorischen Aufgabe des Christenthums geltend macht.

1) Der Katholicismus ist neuerdings bezeichnet worden als „der erste in's Große gehende Versuch, das Christenthum in Lehre und Leben auszugestalten" [1]); und zwar geht der treibende Gedanke dieses Versuchs durchaus darauf aus, die Natürlichkeit, das Heidenthum vermittelst des „Systems der religiösen Signatur" zu entprofanisiren, dem natürlichen Boden der menschlichen Gesellschaft einen übernatürlichen Charakter aufzudrücken vermöge der, nach ihrem Muster gebildeten, Satzungen der Kirche [2]). So entstand der Gedanke des Sacraments, des Episkopats, der Tradition, kurz der Gedanke der katholischen Kirche und seine Verwirklichung in einem mit dem Hebel des hierarchischen Traditionsbegriffes allein in Bewegung gesetzten, in sich einheitlichen, wenn gleich die verschiedensten Phasen durchlaufenden Processe. Sicherlich ist dies die einzige Art, wie der Katholicismus in Sicht genommen werden kann vom protestantischen Standpuncte aus. Wir erblicken in dieser alten Kirchenbildung allerdings einen Versuch, sogar einen mit großartigen Mitteln ausgeführten, aber dennoch einen zuletzt gescheiterten Versuch. Gescheitert ist er an der immer mehr sich anhäufenden und verdickenden Masse von jüdischem und altheidnischem Stoffe, in welchem das Christenthum sich zuletzt verlor, nachdem die jüdischen und heidnischen στοιχεῖα τοῦ κόσμου schon principiell in dem Gedanken der religiösen Signatur restaurirt waren. „Die Tradition ist nichts anderes als die geheiligte Productivität der Signatur" [3]). Den Anfang des ganzen Experiments, das in Folge des Traditionsbegriffes in's Werk gesetzt wurde, bildet eine leichtere platonisch-jüdische Mischung; die Mitte ist sowohl durch einen gröberen, wieder an die Naturreligion anstreifenden Paganismus, als durch derberen levitischen und theokratischen Anstrich gekennzeichnet. Dieses Jüdische erscheint am Ende zum völligen Pharisäismus verbildet; während andererseits ein aristotelisches Heidenthum die letzte Errungenschaft der Wissenschaft bildet. Denn seit Duns Scotus ist die Scholastik allerdings „ein bloses Aggregat jeder inneren Haltung ermangelnder, vom Boden des Christenthums völlig losgetrennter Begriffe" [4]) geworden, eine ägyptische Finsterniß, deren

[1]) Hundeshagen: Gelzer's protestantische Monatsblätter, I. S. 338. II. S. 216.

[2]) Hundeshagen a. a. O. I. S. 341.

[3]) Hundeshagen bei Gelzer, II. S. 358.

[4]) Baur, S. 561. 562.

Dichtheit man selten recht würdigt, weil sich die ganze Aufmerksamkeit der Dogmengeschichte nur den einzelnen Lichtpuncten, auf denen das ursprüngliche christliche Interesse durchblickt, zuwendet. — Resultat der Kirchengeschichte war somit gewesen „eine vermehrte Auflage des jüdischen Ceremonialgesetzes mit heidnischem Einbande" [1]). Daraus ergibt sich aber unmittelbar die Natur des Protestantismus. Negativ betrachtet, wird es seine Aufgabe sein, zu protestiren gegen diese heidnischen und jüdischen Elemente, in denen der frische Strom des Christenthums mehr und mehr versumpfte; positiv wird seine Tendenz dahin gehen, unter besseren Auspicien einen neuen, zweiten Versuch zu wagen. Anstatt den natürlichen Lebensnormen die religiösen an die Seite zu stellen, oder vielmehr die letzteren den ersteren etiquettenmäßig aufzudrücken, wird er, Luther's goldener Lehre vom irdischen Berufe folgend, den ächt katholischen Dualismus des sittlichen und des religiösen Gebietes im Principe zu überwinden trachten. Indem er aber diesen Gedanken in umfassender Weise zur Geltung zu bringen sucht und so eine neue Aera des Christenthums eröffnet, für die er, schon äußere Zeitdauer betreffend, keine engeren Grenzen in Anspruch nehmen wird, als der Katholicismus: kann er dies doch nicht anders thun, als so, daß er seinen ersten Ausgang wiederum dort nimmt von wo auch der historische Katholicismus ausgegangen ist; nur jenes leichte Abbiegen von der geraden Fortschrittslinie wird alsbald zu vermeiden sein, welches, consequent fortgesetzt, zuletzt eine so bedeutende Differenz zwischen dem kirchlichen Thatbestande und der christlichen Idee ergab. Jener Ausgangspunct, auf den man nun zurückgeht, um von ihm aus das Ziel auf's Neue in's Auge zu fassen, ist die kanonische Epoche [2]). Darum lassen die Vorkämpfer der Reformation die Bibel vor sich hertragen. Von hier aus — das bedeutet dieses sprechendste aller reformatorischen Symbole — soll eine Correctur des gesammten kirchlichen Thatbestandes vorgenommen werden. Es ist mithin eine nicht anzufechtende Umschreibung des Schriftprincips, wenn man das Wesen des Protestantismus neuerdings wiederholt als ein wiederherstellendes bezeichnet hat [3]). Dagegen erhellt schon hier das Verfehlte einer jeden Theorie, welche die verschiedenen Confessionen nur aufzufassen vermag als ein Nebeneinander verschiedener kirchlicher Individualitäten, während der schwere Kampf, den die Geburt des Protestantismus kostete, deutlich genug auf ein Nacheinander verschiedener welthistorischer Perioden hinweist, in denen der christliche Geist auf verschiedene Weise sich selbst auszugestalten ringt (vgl. §. 61).

---

[1]) Schenkel: Wesen, I. S. 210.

[2]) Schenkel: Unionsberuf des Protestantismus, S. 47. Dogmatik, I. S. 435.

[3]) Schenkel, zuletzt in der Dogmatik, I. S. 432. 433.

2) Auf diese Art, wie wir nun das historische Verhältniß zwischen Katholicismus und Protestantismus dargestellt haben, scheint freilich der letztere etwas durchaus und in jedem Bezuge Neues zu sein, und der Präscriptionsmethode der Traditionskirche gegenüber durchaus waffenlos dazustehen. In der That werden wir noch als eitel und haltungslos erkennen lernen jeden Versuch, die evangelische Kirche irgendwie an die vorhergehende katholische anzuketten, als wäre sie ihre directe Fortsetzung. Es bleibt vielmehr dabei und das ist der unerbittliche Sinn des gegen die Tradition gekehrten Schriftprincips: eine alte Entwicklung hat sich ausgelebt; ein neues Stadium beginnt, zu dem von jener aus nur durch einen gewaltsamen Abbruch zu gelangen war. Dies gilt es ein für allemal klar zu erfassen. Nur so werden wir vor den schwachmüthigen Versuchen, die den Protestantismus in ein möglichst eng anschließendes, organisches Verhältniß zu seinen historischen Antecedenzien bringen möchten, gesichert sein; es wird uns nicht begegnen, ut praeposterae mendandi et inopportuna antiquitatis restaurandae cupiditate ducti, parumper consulamus nobismet ipsis[1]). Dennoch aber sind wir, was Alterthum betrifft, keineswegs schlechter, sondern entschieden besser gestellt, als das katholische Traditionsprincip. Während durch dieses zwischen den Anfang und die jedesmalige Gegenwart eine Masse von Novitäten und Antiquitäten eingeschoben werden, ist es ja das allerälteste Recht, sind es die allerersten und allerverehrtesten origines rerum, die uns schirmend zur Seite stehen; nostram antiquitatem esse Christum et sacram scripturam[2]): mit diesem Bekenntnisse im Herzen wird der Protestantismus jene verächtlichen und mitleidigen Seitenblicke auf seine Jugend, wie sie uns von den Vertretern des katholischen Alterthums zu Theil werden, ertragen können. Die Ketzer können nicht zeigen, wo die Kirche war vor Luther — für Ausführungen dieses Themas beweist die katholische Theologie eine besondere Liebhaberei[3]). Ante Lutherum — so lauten die charakteristischen Worte Perrone's[4]) — nulli erant Lutherani; nisi Henricus VIII. in Annae Bolenae oculis novum evangelium legisset, adhuc ignorarentur Anglicani. Würdiger, treffender, schneidender sind die Worte, die schon zuvor der unvergeßliche Erzbischof Tillotson solchen Tiraden zum strafenden Gerichte zugleich für manche seiner eigenen gottverlassenen Collegen, entgegengesetzt hatte. „Wo war eure Religion vor Luther? — Mit dieser drohenden Frage, predigt Tillotson, erhob sich die römische Kirche gleich nachdem eine Reformation der elenden Verderbnisse, in denen das Chri-

[1]) Lücke: commentatio de ecclesia Christianorum apostolica, 1813. S. 11.

[2]) Chemnitz, S. 670.

[3]) Gerbert: demonstratio verae religionis, S. 717—736.

[4]) VIII. S. 148.

stenthum fast umgekommen wäre, versucht worden war. So waren auch die Heiden über Israel her mit Fragen: wo war euere Religion vor Abraham? ist sie nicht jetzt noch die Religion eines sehr kleinen Theils und Winkels der Welt, eingeschlossen in enges Gebiet? wenn die Egypter und Chaldäer, berühmt durch jede Art von Wissenschaft und Weisheit, ja alle Nationen ringsumher andere Götter verehren, ist es nicht eine unerträgliche Anmaaßung und Besonderheit von euch, daß ihr eure Väter und die ganze Welt verdammt und ein Schisma in der ganzen Menschheit veranlasset? — Sequimur majores nostros, qui feliciter secuti sunt suos, sagt Symmachus. Aber ihr bringt eine neue Religion, von welcher man nie vorher etwas erfahren oder gehört hat!" — Auf solche Einwürfe, die er sich macht, antwortet dann der Redner kräftig genug: „vor Luther war unsere Religion, wo immer Christenthum war, hier reiner, dort überwachsener durch Irrthümer und Verderbnisse. Ziehet aber diese letzteren nur ab, so bleibt nichts anderes übrig, als unsere Religion, davon jeder Theil uraltes Christenthum ist; und wenn es euch wohl thut, so geben wir dieses sogar zu, daß unsere Reformation nicht so alt ist, als eure Verderbnisse. Von Herzen sind wir betrübt darüber, daß sie nicht früher begann. Doch besser spät, als gar nie! Oder sollten die Dinge, wenn sie einmal schlecht sind, niemals besser werden dürfen? Dürfen sie es, so kann das nicht anders geschehen, als durch eine Reformation; und die Reformation muß zu einer gewissen Zeit beginnen; und zu der Zeit, da sie beginnt, ist sie allerdings neu. Wollt Ihr von der römischen Kirche eure Meinung völlig aussprechen, so saget nur, daß ihr gegen unsere Reformation nicht sowohl deßwegen aufgebracht seid, weil sie neu ist, als vielmehr darum, weil sie eine Reformation ist. Das aber war, wie der Prophet spricht, die Krankheit des alten Babels: sie wollten nicht geheilt sein"[1]).

3) Nur eines ist nicht zu vergessen über diesem Abbrechen der alten Kirchenbildung durch einen, unter Rückgang auf die kanonische Epoche und consequenterer Anerkennung ihrer specifischen Dignität unternommenen, neuen Ansatz der historischen Entwicklung. Rückgängig kann jener erste Bildungsproceß wohl gemacht werden, aber nicht ungeschehen. Vorhanden ist er, und darf deßhalb nicht ignorirt werden. Nicht ein neues, nicht ein anderes Christenthum soll entstehen, sondern unter Voraussetzung aller der Resultate, die der erste Ansatz geliefert hat, unter Benützung aller der Erfahrungen, die seine anderthalb jahrtausendelange Bahn aufzuweisen hat, geschieht der Umschwung. Wie ein Mensch, dessen Leben heute eine neue Richtung nimmt, weil die alte als resultatlos erkannt wurde, darum nicht wieder um die Altersjahre und Erfahrungen zurückschreitet, die in

---

[1])Sermons, II. S. 263. 264.

jenes erste Stadium hineinfallen, sondern mit dem vorhandenen Apparate geistigen Vermögens, soweit derselbe dem neuen Zwecke dienlich ist, die neue Bahn betritt: so liegt es auch dem Protestantismus ferne, seine ganze Vorgeschichte zu ignoriren und, Jahrhundert um Jahrhundert auflösend, das Gewebe der Penelope, sobald es einen gewissen Grad von Zusammenhang gewonnen hat, wieder auf seinen ersten Einschlag zurückzuführen. Jene, den Katholicismus constituirende erste Entwicklungsreihe war eine abnorme; daß sie aber keine absolut abnorme war, mithin auch für die zweite brauchbaren Stoff liefern konnte, zeigt am unwidersprechlichsten eben der Umstand, daß sie umschlagen konnte in den Protestantismus. Sie führte in derselben Schrift, die sie doch wenigstens als Anfang und Keim der Tradition gelten ließ, ihr Correctiv mit sich. Von hier aus wird nun die positive Stellung, die der Protestantismus zur Tradition einnimmt, in's Auge zu fassen sein. Nur darf es uns alsdann keinen Augenblick mehr befremden, wenn etwa das eben nachgewiesene Verhältniß der beiden Entwicklungsreihen sich auch vornemlich in der Weise geltend macht, daß innerhalb der zweiten öfters Anachronismen vorkommen in der Gestalt von Reminiscenzen aus erster Linie; wenn nur schwer und allmälig das kritische Princip, das in der Losung „sola scriptura" liegt, die ganze angehäufte Masse traditioneller Vorstellungen durchdringt; ja wenn Ansätze zu neuen Traditionsbildungen im Sinne des Katholicismus sich alsbald auch auf protestantischem Gebiete einstellen. Am allerwenigsten aber kann man es dem Gesagten zufolge dem Protestantismus als ein prätentiöses Vornehmthun auslegen, wenn er so die erste, ihm vorangegangene Epoche des Christenthums als eine, trotz der theilweisen Großartigkeit ihrer Producte, wesentlich verfehlte betrachtet. Hätte er selbst doch nicht vermocht, das Richtige im Principe wiederzuerkennen und auszusprechen, wenn nicht zuvor das Falsche sich so bis in seine letzten Consequenzen ausgelebt, und der böse Sauerteig, den schon die patristische Epoche in sich birgt, die ganze Masse durchsäuert gehabt hätte. So willig ist der Protestantismus, die gemachten Erfahrungen dankbarst zu benützen, daß er mehr, als einmal, in Gefahr ist, zu weit zu gehen und wieder ganz in das alte Geleise hineinzugerathen. Interessant ist die Bescheidenheit, mit welcher daher selbst ein so guter Protestant, wie Daillé, sich über das ganze Verhältniß ausspricht: quis nescit, pygmaeum gigantis humeris impositum altius et longius, quam gigantem ipsum prospicere? ridiculus esset qui quae prospicit pumilio in rerum natura existere ideo negaret, quod ea gigas non vidisset; neque sanior esset, si quis pygmaeum arrogantiae accusaret, quod ea sibi visa referret, de quibus nihil gigas dixerat, qui, etsi ista ipse non vidit, effecit tamen, ut ea pygmaeus videret [1]).

[1]) S. 363. 364.

§. 46.

Mit dem Schriftprincipe unvereinbar ist jede Theorie, die dem Protestantismus ein obligates Muster an der, auf irgend einem Puncte willkürlich als abgebrochen gedachten altkirchlichen Entwicklung vorhalten will, wie das der Grundfehler der Calixt'schen Traditionshypothese war, unbeschadet ihrer relativen Wahrheit.

1) Das christliche Alterthum wird von den eben gemachten Voraussetzungen aus unter einem doppelten Gesichtspuncte aufzufassen sein. Schon an einer früheren Stelle der Betrachtung (§. 40, 3) hat sich eine relative Autorität jenes Alterthums insofern ergeben, als aus einer Vergleichung der aus ihm vorliegenden Zeugnisse mit den späteren Partien der Kirchengeschichte überhaupt, insonderheit mit den Kundgebungen des mittelalterlichen Katholicismus das allmälige Entstandensein des letzteren erwiesen, mithin die Voraussetzungen des symbolischen Traditionsbegriffes als unhaltbar dargethan werden. Andererseits aber hat thatsächlich nicht blos die Annahme einer der Schrift coordinirten Traditionsquelle schon in der altkatholischen Kirche Anerkennung gefunden, sondern es liegen überhaupt alle Keime des mittelalterlichen Katholicismus bereits in den ersten Jahrhunderten gegeben vor. Mit Recht ist von Biber darauf aufmerksam gemacht worden, daß schon in der apostolischen Zeit Verkehrtheiten und Verderbnisse aller Art nicht nur sich in die Kirchen eingeschlichen, sondern hier und da selbst das Uebergewicht gewonnen haben [1]. Insofern, als die frühere protestantische Geschichtsschreibung ihre absolut supernaturalen Begriffe vom apostolischen Zeitalter nicht blos festhielt, sondern auch auf die folgenden Jahrhunderte möglichst zu übertragen suchte, hat sie den katholischen Standpunct nicht verlassen und war deßhalb auch nicht im Stande, den Punct zu finden, von welchem an die Gesammtentwicklung der Kirche die apostolische Grundanschauung verläßt. Es war allerdings nur ein mechanisches Verfahren, dem die Centuriatoren folgten, indem sie bei den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts einzelne Vorstellungen, die sich vom richtigen Wege entfernten, nachwiesen und die Masse dieser materia peccans, die in jedem folgenden Jahrhunderte größer wird, unvermittelt und äußerlich neben den orthodoxen Lehrstoff stellten [2]. Die reformatorische Protestation muß sich vielmehr, wofern sie etwas besagen will, gegen das ganze erste Stadium des Christenthums, mithin auch gegen jene ersten Jahrhunderte richten, die sich allerdings aus anderen Gründen so nachbarlich an die, in mannigfacher

[1]) The standard of Catholicity, S. 10 ff.

[2]) Ritschl: altkatholische Kirche, S. 5.

Beziehung ähnliche Erfahrungen darbietende Reformationsepoche anschließen. Wo nun gleiche Interessen nach so verschiedenen Seiten ziehen, kann es nicht Wunder nehmen, wenn Versehen und Mißgriffe häufig zu einer falschen Wahl Veranlassung gaben. Das bekannteste Beispiel dieser Art liegt vor in dem bekannten Vorschlage Calixt's, den consensus patrum quinquesaecularis zum principium subordinatum der Dogmatik und damit zur Unionsgrundlage zwischen Protestantismus und Katholicismus zu erheben.

2) Den berechtigten Ausgangspunct dieser Theorie bildet die unleugbare Thatsache, daß das Zeugniß der alten Kirche für die Begründung der Schriftautorität allerdings von hohem Interesse ist. Und zwar tritt zu dem oben erwähnten negativen noch ein positives Moment hinzu. Eben dieses Zeugniß der Kirche ist es ja, in dem wir jene selbige Anerkennung des eigenen, durch die Apostel gewirkten Products von Seite des heiligen Geistes in historischer Objectivität sich vollziehen sehen, die auf subjective Weise überall, wo Schriftglaube zu Stande kömmt, wiederkehrt. So konnte Calixt, vom durchaus protestantisch gefaßten Schriftprincipe ausgehend, dazu kommen, in dem Consensus der Väter dasjenige subjective Moment, dessen Eintreten dem protestantischen Subjecte erst die Schrift zum kanonischen Buche macht, in kirchenhistorischer und classischer Weise objectivirt zu sehen. Ist es die altkatholische Kirche gewesen, in der das Bewußtsein um den unterscheidenden Charakter der kanonischen Literatur sich zu einem solchen Grade von Klarheit entwickelte, daß sie zuletzt geradezu bestimmen konnte, welche Bücher zum Kanon zu schlagen seien, welche nicht, so muß der wesentliche Inhalt, den jene Kirche in der Schrift gefunden hat, auch identisch sein mit dem, den ein späteres testimonium Spiritus sancti auch uns noch aufschließt. Wie dem kirchlichen Alterthume der Umfang des Kanons in Grundrissen, die im Ganzen immer als richtig beibehalten wurden, in das Bewußtsein getreten ist, so wird Aehnliches auch von seinem Inhalte zu sagen sein; wofern nur jene Abgrenzung des Kanonischen nicht ein rein äußerliches Werk gewesen ist, und man sich bewußt war, daß der abgegrenzte Umfang überhaupt einen bestimmten Inhalt barg, auf den es ankomme. Legen wir mit Recht einen Werth auf die eusebianischen ὁμολογούμενα, was den Umfang der Schrift betrifft, so darf uns auch der consensus desselben christlichen Alterthums in Bezug auf ihren Inhalt nicht gleichgültig sein. Sicut enim prisca illa ecclesia testari potest, quinam sint libri canonici, quinam apocryphi, ita non minus, quis sit scripturae verus et genuinus sensus [1]). Daß nun aber Calixt wirklich von dieser, mit dem protestantischen Systeme ganz in Einklang stehenden Wahrheit ausgegangen

---

[1]) Calixt: disputatio inauguralis de scriptura sacra, §. 11.

ist, liegt klar zu Tage, wenn er doch — wie das schon Musäus an seinem Zeitgenossen anerkannte — weit entfernt ist von dem pseudokatholischen Abwege, wornach die Gültigkeit der Schrift von dem Ansehen der Kirche abhängig gemacht und eine zweite, selbstständige Lehrnorm neben die Propheten und Apostel gesetzt wurde [1]; wenn er für das Verständniß des consensus quinquesaecularis ausdrücklich keine weitere, besondere Erleuchtung in Anspruch nimmt [2], indem ja eben in jenem consensus, wie bemerkt, die subjective Erleuchtung, kraft deren die Schrift ihre perspicuitas und sufficientia gewinnt, nur objectivirt ist. „Sein Consens der Kirchenväter ist die historisch angeschaute und an der Lehre der ersten Jahrhunderte nachgewiesene Perspicuität und Sufficienz der Schrift selber" [3]. Dies der unvergängliche Wahrheitskern der Calixt'schen Lehre.

3) Freilich entsprach der Wahrheit der unmittelbaren Anschauung die doctrinelle Darstellung keineswegs. Irreführend mußte es schon sein und katholisirend klingen, wenn Calixt öfters den Consensus der alten Kirche der Autorität der Schrift völlig gleichstellt [4]; wie er denn überhaupt zu keinem klaren und vorurtheilsfreien Einblicke in jenen Spiegel altkirchlicher Vorstellungen gelangt, aus dem uns freilich einerseits die ewige Schriftwahrheit, wie sie zum erstenmale in menschliche Erkenntniß umgesetzt ist, wohlthuend anschaut, daneben und dahinter aber auch Reminiscenzen aus der heidnischen und jüdischen Vergangenheit genug entgegentreten. Calixt hält dieser patristischen Literatur gegenüber ein allzugläubiges Verhalten ein; er ist der festen Ueberzeugung, daß z. B. in der Anerkennung der lutherischen Abendmahlslehre, in der Verwerfung des Pelagianismus seine Väter ganz zusammenstimmen und stellt sie so ohne Frage „einiger, als sie wirklich gewesen" dar [5]. Jenes von Anfang an vorhandene und immer bedrohlicher anwachsende apokryphische Element entgeht ihm völlig. Wir dürfen sagen: er appellirt an die Normalität des kirchlichen Alterthums fast in eben so unbefangener Weise, wie auf profanem Boden Rousseau auf den Naturzustand recurrirt. Aber wo ist denn die Brücke, darüber die christlich gewordene Menschheit aus der Unschuld mit einemmale in das Verderben eingeht? Es hat einen Sinn, wenn Thiersch sie aufbaute, an dem Grabe des letzten Apostels; nur daß keiner, der hinübergeschritten, Mittheilung davon sollte gemacht haben, das ist das Unglaubliche. Dagegen beruht es auf reiner Willkür, wenn Calixt einen Strich hinter das fünfte Jahrhundert setzt, gleich als ob hier die

---

[1] Henke, I. S. 444. 445. Gaß, II. S. 125.

[2] Gaß, S. 111.

[3] A. a. O. S. 126.

[4] A. a. O. S. 112. 113.

[5] A. a. O. S. 111.

Gestalt der Erde sich verändert hätte. Zwar er weiß seine Theorie zu motiviren mit der Spannung zwischen Occident und Orient, die damals bereits die Katholicität der Kirche bedrohte. Merkwürdiger Weise ist auf dieselbe Auskunft neuerdings auch Newman gerathen in jener früheren Gestalt seiner Traditionstheorie, die noch in confessioneller Beziehung mehr amphibolischer Natur war (§. 11, 2). Auf die Forderung, es möge zwischen dem reinen und dem verdorbenen Zeitalter der Kirche eine Grenze gezogen werden, antwortet er: die heutigen Christen sind getheilt und zerspalten, die ersten waren es nicht. Es muß also einmal eine Zeit gegeben haben, wo diese Trennung begonnen hat, wenn sie sich auch nicht mit Jahr und Tag angeben läßt. Mag man nun blos die ersten vier Jahrhunderte, mag man die Zeit bis auf Gregor oder bis auf Karl den Großen als „katholisches Alterthum" gelten lassen, das seien nur unwesentliche Abweichungen, während der Grundsatz klar bleibe. Wann immer das unglückliche Ereigniß statt gehabt haben mag, es ist längst vorüber; aber wenn die Verheißung der Wahrheit der Kirche nur unter der Bedingung ihrer Einheit gegeben ist, so ist klar, daß wir uns nicht mehr rühmen dürfen, im Besitze dieser Verheißung zu sein, daß wir folglich, um die wahre Lehre anzutreffen, auf frühere Jahrhunderte zurückgehen müssen[1]). — Aber eben unter dieser Voraussetzung ist unerläßlich eine genaue Angabe der Grenze, jenseits welcher die Tradition aufhöre, katholisch zu sein. Ob diese im Jahr 400, oder ob sie im Jahr 800 liege, kann doch zum mindesten nicht gleichgültig sein. Ueberdies aber muß gerade von protestantischen Principien aus das für die Grenzbestimmung geltend gemachte Kriterium als sehr unglücklich gewählt erscheinen. Denn es frägt sich, ob nicht Widerspruch und anfangende Spaltung eher als ein gutes Anzeichen dürfen betrachtet werden, besagend, daß Ahnungen von dem schließlichen Fehlschlagen dieses ersten Stadiums der kirchlichen Entwicklung mehr und mehr sich aufgedrängt haben. Wo es darauf ankommt, testes veritatis aus der ersten Periode des Christenthums zu sammeln, da sind gerade die Puncte der Geschichte wohl zu beachten, wo die Einheit zu reißen beginnt. Wir verdanken z. B. dem Jesuiten Passaglia eine Sammlung der unsinnigsten Hyperbeln, womit die Kirchenväter in der Erhebung der Maria miteinander wetteiferten[2]); anstatt nun durch den consensus quinque saecularis ein günstiges Vorurtheil für die Sündlosigkeit der Maria zu fassen, werden unsere protestantischen Sympathien vielmehr, „allen frommen und gelehrten, sonst so leuchtenden und heiligen Vätern zum Trotze" [3]), haften an

---

[1]) Lectures, S. 243 ff. 255 ff.

[2]) De immaculato Deiparae semper virginis conceptu.

[3]) Evang. Kirchenzeitung, 1854. LV. S. 1030.

jenem ersten Hervortreten einer, das patristische Concert störenden Dissonanz, wie sie von Helvidius und Bonosus ausging. Je stärker aber im Laufe des Mittelalters solche Opposition gegen die alte Katholicität wird, desto deutlicher werden wir den dissensus der evangelischen Lehre durch den katholischen consensus durchklingen hören, bis jener endlich überwiegt, und ein neuer Gesang im höheren Chore angestimmt wird. Somit ist es durchaus unzulässig, ein entscheidendes Gewicht für die Abgrenzung einer normalen Epoche auf den Umstand zu legen, daß die Kirche innerhalb gewisser früherer Jahrhunderte nicht in sich selbst gespalten gewesen sei. Vielmehr liegt ja die Sache so: erhob sich einmal Widerspruch, so war er entweder begründet — dann ist dies ein Zeichen, daß schon vorher die Kirche auf eine solche Bahn mußte gerathen sein, oder er war unbegründet — dann kann er gegen die Normalität ihrer Entwicklung nicht als schlimmes Präjudiz gelten. Nur insofern also mag das Calixt'sche Kriterium etwas zu bedeuten haben, als der Mangel eines fundamentalen Gegensatzes wenigstens darauf hindeutet, daß die schon von Anfang an schief gewordene Linie des Processes noch nicht als entschieden irreführend konnte erkannt werden; daß vielmehr die bessere Richtung noch überwog — was sicherlich um so mehr der Fall war, je näher wir dem apostolischen Ausgangspuncte selbst rücken. Von der Seite angesehen haben allerdings für uns die drei ersten Jahrhunderte mehr Bedeutung, als die drei folgenden, und diese wieder mehr als die Zeit des Mittelalters, und selbst das letztere steht uns noch höher, als die neuere katholische Kirche, wie sie gegen die Reformation sich grundsätzlich abschloß. Festzuhalten allerdings ist es, antiquissima ista Christianismi saecula, si ab omni prorsus depravatione in doctrina non vacarunt, saltem longe incorruptiora fuisse, quam sequentia ac proinde illa nulla non ratione his anteponenda, ut Christianorum temporum non alia fere sit ratio, quam quatuor illorum saeculorum quae finxerunt poëtae, inter quae sequens semper superiore deterius est [1]).

4) Es wird uns auch gegenwärtig noch von manchen Seiten nahe gelegt, ein ähnliches Versehen, wie es dem Calixt hinsichtlich der ersten fünf Jahrhunderte begegnete, zu begehen in Bezug auf die drei ersten, nicht blos weil sie die chronologische Parallele bilden zu der Entwicklung, die seit dem größten kirchenhistorischen Wendepunct der neuen, protestantischen Lebensgestaltung vergönnt war, sondern auch weil sie wirklich in manchem Betrachte einen scharfen Contrast bilden gegenüber der zweiten Hälfte der patristischen Zeit. Und doch haben eindringendere Forschungen es klar dargethan, daß der consensus trisaecularis ebenso gut, als der

[1]) Dalläus, S. 3.

quinque saecularis ein unmißverstehbarer deutlicher Prolog zu dem ist, was die ecclesia docens des Mittelalters dann ausgeführt hat, und wogegen der reformatorische Protest sich erhob. Wir müssen Perrone völlig Recht geben, wenn er dem Gegner, der das Verderbniß der Kirche erst im vierten Jahrhunderte anheben läßt, beweist, daß, was er Verderbniß nennt, mehr oder minder sich auch schon im dritten und im zweiten Jahrhunderte findet [1]). Wer sich dem Strome anvertraut, der bis 325 oder bis 680 führt, der wird auch weiter getrieben bis zu den Tagen der tridentiner Synode [2]). In der Dogmengeschichte liegt dieses Resultat für jeden Kundigen auf der Hand; und fast einen noch klareren Beleg hierzu bietet die Geschichte des Cultus. Wie sollte es auch anders sein in einer Zeit, wo bereits die Ideen von Opfer und Priesterthum, denen endlich der Meßkanon entstammte, unleugbar vorhanden waren und zuletzt keinen Widerspruch mehr erfuhren? Und doch hat der ungemein vorurtheilsfreiere Blick, womit wir heutzutage einem Calixt gegenüber das kirchliche Alterthum betrachten, uns nicht vor dem Kräftigwerden eines Irrthums bewahrt, der ganz und gar mit dem Calixt'schen Experimente auf einer Linie steht. Anders lassen sich doch, falls man nicht dem Protestantismus alle und jede Productionskraft abspricht, die oft gehörten Beschwörungen der vornicänischen Liturgie gegenüber den protestantischen Cultusformen nicht beurtheilen. Der einfache historische Wahrheitssinn und die auf der Hand liegende Logik des protestantischen Schriftprincips lehren leicht erkennen, daß vielmehr die liturgische Entwicklung ganz normal und consequent fortgeschritten ist, bis sie sich in der Wandlungslehre und im Meßopfer erschöpft hatte. Wir sind daher hier nur im Falle, unser über die Traditionslinie im Allgemeinen gewonnenes Resultat auf ein bestimmtes Gebiet anwenden zu dürfen. Hiernach aber muß, um des oben bestimmten gegenseitigen Verhältnisses der beiden Entwicklungsstadien willen (§. 45, 3), das Recht der Benützung des vorliegenden Stoffes, und zwar zumeist des älteren, ebenso entschieden zugestanden, als jede normgebende und mustergültige Bedeutung desselben in Abrede gestellt werden. Daher sich denn jene Beschwörungen der vornicänischen Stücke, insofern diese letzteren nicht trotz dem, daß, sondern weil sie vornicänisch sind, sich zu cultischen Mustern qualificiren sollen, schlechterdings principiell nur rechtfertigen lassen auf Grund einer Geschichtsanschauung, die, weil sie den drei ersten Jahrhunderten allzu gerecht ist, dem Protestantismus schlechterdings nicht gerecht genug werden kann; wie dies auch von katholischen Theologen, denen man im Allgemeinen den Ruhm lassen muß, daß sie Anfang und Ende

[1]) IX. S. 279.

[2]) Thiersch: Vorlesungen, I. S. 361.

der von ihnen vertretenen Sache begreifen, klar erkannt und emphatisch ausgesprochen wurde. Ueber die Restauratoren des vornicänischen Cultus, wie sie „mit heiligem Interesse in den alten Liturgien studiren" und, den Schatz der kirchlichen Tradition ausbeutend, „selbst der römisch-katholischen Meßliturgie in vielen Puncten Gerechtigkeit widerfahren lassen," äußert sich ein geistvoller katholischer Theologe der Gegenwart, Valentin Thalhofer, wie über zur alten Mutterkirche zurückkehrende Apostaten und setzt die besten Hoffnungen auf sie: „möge Gott diese gewissenhaft Forschenden zur vollen Wahrheit führen!" [1])

§. 47.

Der Calixt'sche Irrthum war übrigens nur die etwas auffälligere Erscheinung einer, die ältere lutherische Orthodoxie specifisch kennzeichnenden Idealisirung des gesammten christlichen Alterthums, die endlich geradewegs auf das Unternehmen führte, die lutherische Kirche zur directen Fortsetzung der altkatholischen Kirche der sechs ersten Jahrhunderte zu machen.

1) Calixt'sche Händel und alles, was sich analog dazu verhält, sind nur auf specifisch lutherischem Boden möglich. In der Lehre vom principium secundarium faßte sich nur eine der lutherischen Theologie längst eignende Stimmung kräftig zusammen. Mit andächtigem Respecte sehen die lutherischen Theologen an den alten und „heiligen" Kirchenvätern hinauf; und wer wollte diesem Zuge der Ehrfurcht die Anerkennung seiner Berechtigung versagen? Gerade nach der hier gegebenen Darstellung des protestantischen Schriftprincips ist es ja ganz von vornenherein zu erwarten, daß aus der kanonischen Periode des Christenthums, der jene Väter am nächsten standen, die ursprüngliche Energie des Glaubens noch in jenem volleren Maaße nachtönen werde, wie wir es an jener frommen Schaar kirchlicher Schriftsteller in so mancher Hinsicht bewundern. Wie überreich und schöpferisch die grundlegende Epoche war, schließen wir aus diesem, noch fünf bis sechs spätere Jahrhunderte ausfüllenden Chor von Bekennern, in deren Productionen sich mit einer relativen Ursprünglichkeit die erste Fülle des neuen Lebens verräth. Völlig der Voraussetzung zuwider aber wäre es, wollten wir verkennen, daß jene Väter, abgesehen davon, daß sie noch von der Abendröthe der kanonischen Epoche verklärt sind, doch in allem von vornen anfangen mußten, was nun in's Werk gesetzt werden sollte, um auch die vorgefundene Begriffswelt umzugestalten. Durchaus übertrieben ist es daher, die patristische

---

[1]) Die Opferlehre des Hebräerbriefes. Programm des königl. Lyceums zu Dilingen, 1855. S. 29. 30.

Theologie als ein nicht wieder zu erreichendes Stadium mustergültiger Vollkommenheit zu bezeichnen. Treffend spricht hierüber die „evangelische Kirchenzeitung": „die Offenbarung, deren Wasser aus dem Quelle des Heiligthums fließen, kommt sofort in ihrer Vollendung zum Vorscheine. Dagegen aber die Theologie ist dem Gesetze menschlichen Werdens unterworfen und fällt unter die Regel, daß das Vollkommene sich erst am Ende der Entwicklung findet. Als sie um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts sich auszubilden begann, da that sie anfangs gar ungewisse Tritte. So konnte nicht fehlen, daß sie bald zum Judenthume herüber schwankte, bald zum Heidenthume, zu dem letzteren um so mehr, da sich dasselbe im Besitze einer ausgebildeten Wissenschaft befand, bei welcher die christliche Theologie in die Schule gehen mußte. Erst nach und nach konnte sie den sichern kirchlichen Tact gewinnen, der überall das dem Wesen Entsprechende herauszufinden, überall das Fremdartige abzuwehren wußte" [1]). Ist nun der Katholicismus der ersten fünfzehn Jahrhunderte ein „erster, großartiger Versuch," also auch ein Continuum, so werden im patristischen Zeitalter immerhin die Keime zu dem, was sich später entwickelte, anzutreffen sein. Es werden also Cyprian und Gregor VII., was Lehre vom Priesterthume und apostolischer Nachfolge, es werden der hierosolymitanische Cyrill und Innocenz III., was Dogma von der Transsubstantiation betrifft, nicht auf völlig disparate Entwicklungslinien zu setzen sein. Dies ist es nun, was nicht blos Calixt, sondern die ältere lutherische Theologie überhaupt verkannte.

2) Wir dürfen, um die Genesis der lutherischen Vorstellung zu veranschaulichen, über das sechszehnte Jahrhundert hinausgehen und an einen Mann erinnern, der der lutherischen Reformation nicht minder treu vorarbeitete, als Calixt der vorangetragenen Fahne nachfolgte; es ist Johann Wessel. Ullmann hat gezeigt, wie durch und durch biblisch die Theologie Wessel's in allen Stücken war; wie frei auf diesem festen Grunde er sich auch wußte gegenüber der Autorität des Papstes, auf dessen Sätze er gar keinen Werth legt, wo sie mit einer Schriftstelle, als einem bis auf das Wort irrthumsfreien Producte des heiligen Geistes, in Widerspruch gerathen [2]); wie er ein Vorläufer der Reformation war nicht blos nach dem materialen, sondern auch nach dem formalen Principe derselben [3]) Nichtsdestoweniger imponirt auch ihm die mit dem Anspruche des Alterthums auftretende Tradition so sehr, daß er es nicht vermag, sein Schriftprincip von daher fließenden trübenden Einflüssen rein zu erhalten. „Ich weiß wohl, daß nicht die Schrift allein eine ganz angemessene Glaubensregel ist. Ich weiß, daß einiges durch die Apostel überliefert ist, was

[1]) 1858. LXII. S. 314.
[2]) Reformatoren vor der Reformation, II. S. 461. 617.
[3]) A. a. O. S. 659.

nicht aufgezeichnet worden, und daß alle jene Ueberlieferungen wie die kanonische Schrift in die Glaubensregel aufzunehmen sind. Beide zusammen und was aus denselben ganz entschieden durch nothwendige Consequenz abgeleitet werden kann, bilden die einzige Regel des Glaubens" [1]). Damit ist nicht blos, wie Ullmann sagt, eine „Fortbildung der christlichen Lehre in der Kirche anerkannt" [2]), sondern die katholische Duplicität der Glaubensquellen ist in aller Form ausgesprochen. Es war die übertriebene Ehrfurcht vor dem Alterthume, jenes an sich berechtigte Gefühl, aus dem die römische Kirche einen Zauberbann zu schmieden versteht, was den sonst so einsichtsvollen Theologen abhielt, derjenigen Principien mit der Theorie Meister zu werden, die er in der Praxis wohl zu befolgen verstand. Er, der auf Grund der Schrift gegen das Fegfeuer protestirte [3]), erkannte doch als normgebend eine Autorität an, die, wenn er sie auch nur auf das Maaß des Calixt'schen consensus quinquesaecularis beschränkt hätte, ihm jenes Fegfeuer in der allerrealsten Form schlechterdings nicht erspart hätte. Mit dem Ablasse glaubt er leicht fertig zu werden. Es scheint ihm derselbe erst seit Bonifacius VIII. entstanden, also nicht zur Tradition zu gehören. Denn „wie konnte es geschehen, daß eine apostolische Tradition, wenn sie in der Art apostolisch wäre, daß sie zur Glaubensregel gehörte, dreizehn Jahrhunderte lang geschlummert hätte?" [4]) — Wie nun aber, wenn er gelesen hätte, daß das Ablaßwesen seine ersten Anfänge ganz direct auf die heiligen, ökumenischen Concilien von Nicäa und Chalcedon zurückdatirt und von einer Entartung jener altkirchlichen Praxis so wenig die Rede sein kann, als von der Entartung einer Lawine, wenn der kleine Ball nachgerade lebensgefährlich wird? — Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie nur ein kühnes Zurückschreiten auf ein kanonisches Urbild, nur ein principielles Anfassen des Problems rettet vor Halbheiten und Verwicklungen der verhängnißvollsten Art.

3) Aber nicht blos den Wessel und andere vorreformatorische Männer brachte dieser übertriebene Respect vor dem kirchlichen Alterthume in eine schwierige Stellung zum Schriftprincipe, sondern auch innerhalb des früheren Protestantismus selbst finden wir den Standpunct Calixt's hinreichend vorbereitet schon durch übergroße, bereits sehr früh gemachte Concessionen. Nicht blos Luther und Melanchthon, sogar Oekolompad berief sich mit Vorliebe und ganz besonders, wenn er von den Wiedertäufern in die Enge getrieben ward [5]), auf die Väter [6]). Auch hier ist Chemnitz

[1]) A. a. O. S. 539.
[2]) A. a. O. S. 604.
[3]) A. a. O. S. 620.
[4]) A. a. O. S. 613. 614.
[5]) Schenkel: Wesen, I. S. 88.
[6]) A. a. O. S. 31.

am belehrendsten. Nicht blos reverenter, wie Melanchthon, redet er von den Vätern, sondern er spricht es geradezu aus: judex est verbum Dei, et accedit purae antiquitatis confessio [1]). Es ist ganz seine Meinung, wenn Basilius den Ketzer monirt: compescat te traditio: Dominus sic docuit, apostoli praedicaverunt, patres conservarunt, martyres confirmarunt. Sein Grundsatz ist: nullum dogma in ecclesia novum et cum tota antiquitate pugnans recipiendum [2]). Chemnitz will es nicht glauben, daß jene erste patristische Zeit in irgend welchem Verwandtschaftsverhältnisse stehen sollte zu der späteren römischen Periode des Katholicismus. Dies zieht ihm manche gerechte Rügen von Seiten Bellarmin's zu, der allerlei Institutionen, die Chemnitz auf die Rechnung willkürlicher Einfälle von Päpsten gesetzt hatte, triumphirend nachweist als wurzelnd schon in den ältesten Gestaltungen der Kirche [3]). Nur in der ersten Kraftperiode des Reformationsjahrhunderts war man sich oft gegenüber der patristischen Autorität seines Rechts und seiner Freiheit bewußter. Wenn in der berühmten Stelle des Basilius [4]) das Evangelium selbst zu einem blosen Namen zusammenschrumpft, wofern es abgelöst gedacht wird von den ungeschriebenen Traditionen, so macht dagegen Brenz einfach geltend, das seien Einfälle, die man dem sonst so großen Manne zu gut halten und lieber mit Stillschweigen übergehen sollte, anstatt, wie die hamitischen Gegner thun, die Schande der alten Väter aufzudecken [5]). Ein halbes Jahrhundert später weiß sich derselben Stelle gegenüber Hamelmann schon nicht mehr anders zu helfen, als daß er, die unleugbaren Corruptionen des betreffenden Textes übertreibend, sagt, ista omnia non esse Basilii, sed inserta in libro Basilii ab aliquo nebulone. Nicht so plump, aber doch auch schwach genug sucht Chemnitz solcher Stellen sich zu entledigen, indem er sie als stark accentuirte Antithesen auffassen lehrt, wodurch blos in negativer Weise Bestimmungen getroffen werden sollten gegenüber den Ketzern, die es sich herausnahmen, das Ansehen der Schrift in Zweifel zu ziehen, oder Abzüge und Zusätze an derselben zu machen, oder einer absonderlichen Tradition sich zu rühmen [6]). Dagegen erhielt sich jene anfänglich auch der lutherischen Reformation eignende freiere und bewußtere Stellung zum kirchlichen Alterthume bei den Reformirten. Wie ganz anders, als Chemnitz, spricht über diesen Punct Dalläus. Auch er ist von Ehrfurcht gegen die Väter durchdrungen,

[1]) S. 71.

[2]) S. 71.

[3]) Bellarmin, 4, 3, 11—22.

[4]) De Spir. sancto, 27, 66.

[5]) A. a. O. S. 122.

[6]) S. 64.

geht nur aegre et ἀέκοντι θύμῳ an das Geschäft, ihre Menschlichkeit darzuthun [1]); aber er führt es männlich und wahrheitsgetreu durch. Nicht blos wird hier die Patristik von völlig objectivem, dogmenhistorischem Standpuncte in Sicht genommen, werden mit einer für jene Zeit bewunderswerthen Unbefangenheit und Parteilosigkeit die vielfachen Phasen, Differenzen und Widersprüche dargestellt, durch die sich die Entwicklung jener ersten Jahrhunderte bewegte, sondern es wird auch mit einer Klarheit, die nichts mehr zu wünschen übrig läßt, gezeigt, wie der Protestantismus eben um des neuen Anfangs willen, den er in der christlichen Kirchengeschichte gemacht hat, mit innerer Nothwendigkeit zu einer anderen Betrachtungsweise der Sache getrieben werde. Wir können nicht umhin, die ganze classische Stelle herzusetzen: ex hac hypothesi, quae, ut mihi videtur, Protestantium omnium communis est, omnino sequitur, doctrinam ecclesiae jam secundo saeculo nonnihil labis contraxisse peregrinis quibusdam in ejus seu fidem, seu cultum adscitis; tertio item saeculo aliquid aliud vitii ei astrictum esse; idemque quarto et quinto et sequentibus saeculis, paulatim degenerante nativa illa religionis sinceritate et simplicitate, et identidem ad eam adhaerescentibus novis sordibus, donec tandem ad postremum corruptionis et depravationis gradum delapsa est, in quo se eam reperisse contendant, indeque scriptura duce in eundem illum statum restituisse, in quo fuerat ab initio collocata; itaque religionem ex quo, ut sic dicam, cardine hominum fraude et inscitia labentibus tot saeculis paulatim dejecta fuerat, in eo ipso a se fixam et repositam putant. Quae quum ita sint, apparet Protestantes, nisi secum ipsi pugnent, concedere non posse, patres, qui ab apostolis ad nos usque vixerunt, omnium fidei suae capitum canonem et normam esse. Nam si vera eorum est de corruptionis progressu hypothesis, secundo, tertio et quarto saeculis nonnihil adulterata fuerat ecclesiae doctrina; quam vero ipsi amplexi sunt fidem, ea, quippe ex solis scripturis hausta, omnino eadem est, quae apostolorum tempore fuit; siquidem vera sunt, quae de reformatione docent. Unde sequitur, si haec eorum fides ad patrum secundi saeculi scripta exigatur, necessario aliquid in iis repertum iri praeter reformatae doctrinae capita, quae a solis habent apostolis, et quo magis ad inferiora saecula devolvemur, eo plura hujus generis occursura, quod ex commemorata eorum hypothesi corruptio una semper cum tempore sua incrementa acceperit [2]).

---

[1]) S. 253.

[2]) S. 308. 309.

4) Fragen wir nach dem Grunde jener, die lutherische Kirche so eigenthümlich kennzeichnenden Erscheinung, so beruht derselbe einfach auf einer ganz eigenthümlichen Vorstellung über die Entwicklungsnormen der Kirchengeschichte; auf der Vorstellung nemlich, als ob die lutherische Kirche nichts anderes sei als eine Fortsetzung der patristischen. Chemnitz sagt [1]), man könne auf die Väter recurriren protestantischer Seits, gerade wie zu seiner Zeit schon Augustin [2]) recurrirt habe auf die früheren Lehrer: haec non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tanquam canonica autoritate nitamur, sed ut appareat ab initio usque ad praesens tempus, quo ista novitas orta est etc. Es soll damit die altkirchliche Entwicklung als normal anerkannt, und auf diese Weise von der protestantischen die Beschuldigung der Neuheit abgewälzt werden. Quare falsissimum est Papistarum sophisma — sagt Flacius [3]) — qui nobis nostraeque religioni odiosam novitatis notam, sibique vetustatis decus attribuere violenter conantur. Freilich sonderbar ist diese Art, sich der antiquitas zu versichern. Die päpstliche Kirche des Mittelalters erscheint auf diesem Standpuncte nicht anders, denn als ein ganz fremdartiger, dem inneren Zusammenhange mit Vorher und Nachher durchaus entnommener, störender Zwischenfall, als ein interregnum pontificium, wie sich Chemnitz außerordentlich bezeichnend ausdrückt [4]). Es werden einfach die Zeiten von circa 600 an bis zur Reformation durchgestrichen; ganz ebenso, wie neuere Lutheraner das letztvergangene Jahrhundert für ein ungehöriges Intermezzo erklären und es der Theologie zur Aufgabe machen, genau da wieder anzuknüpfen, wo der ältere Baumgarten seiner Zeit die Sache gelassen habe. Sonach wird denn, wenn man das Unnöthige, zur Sache nicht Gehörige ausläßt, die lutherische Kirchengeschichte um ein volles Jahrtausend kürzer sich gestalten, als die wirkliche. Wer die Geschichte kennt, weiß freilich, daß die heutige neulutherische Doctrin gerade so ungefügig als Fortsetzung an die altorthodoxe Lehre sich anschließt, als diese letztere wieder mit der patristischen Entwicklung stimmt. Solch plötzliches aus den Fugen Gerathen der Geschichte, solche unnöthige Verlängerungen um tausend, unberufen zwischen Anfang und Fortsetzung sich eindrängende Jahre, solche plötzliche Rückzüge auf irgend ein in der Vergangenheit liegendes Normalsäculum kommen in Wirklichkeit bekanntlich nicht vor. Wohl aber kommt es überall vor, daß, wo ein neues Princip in die Welt tritt,

---

[1]) S. 71. 72.

[2]) De peccat. meritis 3, 7.

[3]) Catalogus testium veritatis, Vorrede.

[4]) S. 65.

dasselbe, gleichsam aus einem natürlichen Instincte, lebenskräftige Existenz zunächst so zu erreichen strebt, daß es sich an solche Formen anschließt, deren Bestand als historisch gesichert gelten kann. So erklärt sich hinreichend die, an sich etwas abenteuerliche Idee, die Wiedergeburt, die das historische Christenthum überhaupt in Folge der Reformation erfahren hat, für eine solche Verjüngung der Kirche zu halten, kraft deren sie zauberhaft auf ein bestimmtes Jahr ihres Jugendalters zurückversetzt worden wäre. Abgesehen aber von der Undenkbarkeit der Sache selbst, kann eine solche Anschauung von der Reformation nicht vollzogen werden, ohne daß der Begriff von Kanonicität Noth leidet, welchen die ganze Reformation doch voraussetzt. Ihm zufolge hat es nur einmal eine kanonische Epoche gegeben, der nichts Späteres gleichkommt. Hat aber Luther das seltsame Werk vollzogen, die vorgängige Kirchengeschichte bis auf den Schluß der patristischen Epoche rückgängig gemacht und sie so in ihre normalen Bahnen wieder genau an der Stelle restituirt zu haben, wo sie Jahrhunderte zuvor dieselben verlassen hatte, so ist hiermit der Zusammenhang der ganzen Weltgeschichte auf eine Weise zerstört, die sich nur etwa nach Analogie der im urchristlichen Factum selbst vorliegenden Durchbrechung jenes Zusammenhangs vorstellbar machen ließ. Daher denn die Zeit Luther's und der Symbolbildung durchweg als eine kanonische Epoche zweiter Ordnung aufgefaßt wurde, die sich von der ersten nur graduell unterschied. Ganz parallel der Bestimmung, wornach die Symbole in Folge einer mediata inspiratio, assistente et dirigente Deo geschrieben wurden [1]), bildete die altlutherische Orthodoxie ein ihr ebenso integrirendes, als eigenthümliches Dogma de vocatione Lutheri aus [2]). Die charakteristischen Bestimmungen dieser vocatio, die eine immediata war, werden durchaus nach Analogie der apostolischen Berufung gebildet. Bewiesen aber wurde die singuläre Stellung, die Luther zwischen dem Apostolate und den kirchlichen Lehrern einnimmt, sowohl durch alt- und neutestamentliche Weissagungen, die auf ihn zielen sollten, als auch durch die Weissagungen, die von ihm selbst ausgingen; wie er damit ganz in die Reihe der Propheten trat, so werden auch die Ausdrücke divus Lutherus, tertius Elias u. s. w. stehend; ebenso fixirt sich die Coordination von „Gottes Wort und Luther's Wort," und nur über den terminus a quo ist noch Streit hinsichtlich des kanonischen Charakters der lutherischen Bücher. Im Allgemeinen aber hält man den ausbrechenden Streit mit den Schweizern dafür. — Daß mit allen diesen Lehrsätzen energische Anfänge ge-

---

[1]) Hollaz: examen, S. 56.

[2]) Heppe: Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformirte" und „lutherische" Kirche, 1859. S. 54—60.

macht waren, jenen singulären Charakter der kanonischen Epoche, mit dem das Schriftprincip steht und fällt (§. 16), aufzuheben, bedarf keiner ausdrücklichen Nachweisung. Eine ganz bestimmte Analogie zu der Praxis des Traditionsstandpunctes liegt übrigens noch in der eigenthümlichen Behandlung der historischen Wahrheit, zu der man sich in Folge der, dem Gebiete einer dogmatischen Tradition angehörigen Begriffe von der Autorität Luther's und der Bekenntnisse getrieben sah. Wie schon der ältere Katholicismus seine Vergangenheit, um sie kanonisiren zu können, nothwendig zuvor in einer falschen Strahlenbrechung darstellen mußte (§. 40, 1), so wurde nun auch die spätere dogmatische Position des Lutherthums vorgeschoben in die eigentlich reformatorische Zeit und dadurch eine Geschichte des deutschen Protestantismus componirt, an welcher der Mythus einen nicht geringen Antheil hatte [1]).

5) Von hier aus sieht man erst recht, wie wenig Grund für die lutherische Orthodoxie vorhanden war, gegen den Calixt'schen consensus quinque saecularis so in Harnisch zu gerathen. Nur durch jene tiefere Nothwendigkeit, wornach der Mensch immer das Extrem, das seiner eigenen Einseitigkeit am nächsten liegt, am meisten fürchtet und verabscheut, erklärt sich der ganze Handel. Völlig einig sind Calixt und Calov in jener Grundanschauung, die einen Theil der altkirchlichen Dogmatik zur Vorgeschichte des Lutherthums macht. Die Identität der alten und der neuen Kirche steht vollkommen fest. Es erscheint die altchristliche Glaubensgemeinschaft bei beiden „als ein erstes, obgleich bei der Unvollständigkeit des Symbols nicht vollständig entwickeltes Dasein der lutherischen" [2]). Nicht blos für Calixt, sondern auch für Calov hat deßhalb der consensus quinque saeculorum eine specifische Bedeutung, die sich für eine rein geschichtliche Ansicht der Sache nicht bewährt, und zu deren Begründung es dogmatischer Begriffe bedarf, so gut als zur Begründung der kanonischen Autorität der apostolischen Epoche. Beide übersehen das Willkürliche, das in dieser Auswahl historischen Stoffes behufs der Bildung einer dogmatischen Autorität zu Tage tritt. Nur um die Abgeschlossenheit dieser Auswahl handelt es sich; nach Calixt gibt es keine Fortsetzung der patristischen Autoritäten. Calov dagegen wiederholt es nachdrücklich, daß die altkirchliche Norm, wie sie in den ökumenischen Symbolen vorliegt, einer Ergänzung bedürfe; jederzeit müsse die Kirche das Recht haben, additamenta zum alten Symbolkörper zu machen; die lutherischen Symbole aber seien blos das Product dieses Rechtsgebrauches [3]). Bekanntlich war sogar Calov auf dem besten Wege, von diesem Rechte noch einmal Gebrauch zu machen und als der Nachfolger eines Athanasius

---

[1]) Heppe a. a. O. S. 64.
[2]) Gaß, I. S. 337.
[3]) Gaß, II. S. 193. 194.

und Cyrill gegen die neue Häresie des Synkretismus ein Symbol zu bereiten. Daß dieses nicht gelingen konnte, liegt in der Natur des Symbols, wie alsbald erhellen wird. Genug, was die Gegner wider Calixt in Waffen brachte, das war nicht die Betonung des consensus quinquesaecularis an sich, als vielmehr einmal das Anstößige eines gebrauchten Ausdrucks (§. 6, 3), dessen wesentlicher Gehalt aber im lutherischen Lager so gut seine Heimath hatte, als in Calixt's Theorie; denn „indem Calixt Schrift und Tradition zusammenstellte, that er dasselbe für seine Zwecke, was die Gegner für die ihrigen, wenn sie der Bibel die Augustana und das Concordienbuch zur Seite stellten, nur daß diese Autorität nicht als Tradition, noch als Nebenprincip aufgeführt wurde" [1]). Dies führt auf den anderen, größeren Anstoß, der darin lag, daß Calixt die genannten lutherischen Symbole nicht als reine Fortsetzung der altökumenischen mit diesen in einer Reihe ansehen wollte, daß er sich nicht entschließen konnte, den consensus lutherischer Theologen im sechszehnten Jahrhunderte als Erklärung zum consensus patrum quinque saecularis anzusehen so, wie dieser consensus selbst wieder die Erklärung des in der Schrift vorliegenden consensus apostolorum sein wollte. Also nicht in einem plus, das er der Schrift zufügte, sondern in einem minus lag sein Fehler; darin, daß er eine exegetisch-dogmatische Tradition als Erläuterung der Schrift nur in halber Portion annehmen, daß er sodann aber wenigstens diese Hälfte mit dem rechten und unmißverständlichen Namen der Tradition benennen wollte, den die lutherische Theologie als papistisch so sehr verabscheute.

§. 48.

Hat man den Charakter der Schrift als einziger Norm und Quelle der Lehre jener anderen Betrachtungsweise gegenüber, nach welcher auch die Producte der kirchlichen Lehrbildung als Quellen gelten können, richtig fixirt, so stellt sich alsbald heraus, in welchem Sinne auch der Protestantismus ganz unbefangen von einer Tradition reden und ihr neben der Schrift Werth beilegen darf.

1) In einem neuen Stadium ist der seit Calixt's Zeiten in der lutherischen Theologie stets glimmende Streit über das Verhältniß der Schrift zur kirchlichen Lehrtradition in gegenwärtiger Stunde begriffen. Zuerst hat Marheineke auf den Unterschied der Bestimmungen aufmerksam gemacht, wornach die Schrift einerseits norma, andererseits principium cognoscendi sein sollte; nur das erstere Prädicat wollte er gel-

---

[1]) A. a. O. S. 196. 197.

ten lassen [1]). Diese Ansicht haben dann bekanntlich Baumgarten und Hofmann dahin modificirt, daß die Schrift nicht sowohl die einzige Erkenntnißquelle, als vielmehr die einzige Norm der Lehre sein sollte; dies hielt man lutherischer Seits für ein Verlassen der bisher innegehaltenen Richtung. Es wurde daher der erstere abgesetzt, der zweite heftig angegriffen. Wenn nun von beiden als weitere Quelle der Erkenntniß das „Wort der Kirche" neben die Schrift gesetzt wurde, so werden wir damit freilich in einen uns ganz fremden Gedankenzusammenhang versetzt, denn das „Wort der Kirche", das verbum praedicatum, kann ja für uns blos Bedeutung haben als Reproduction desselben Wortes, das sich in der Schrift fixirt hat; und zwar als vermittelst eben dieser Schrift geschehene Reproduction (§. 27, 3). Verständlicher auch auf unserem Standpuncte ist dagegen die Gestalt, in der jene incriminirten Sätze selbst bei einem Verurtheiler Baumgarten's erscheinen. „Die kirchliche Ueberlieferung ist für uns die der Zeit nach erste, der Bedeutung nach zweite Quelle; die heilige Schrift aber die ausschließliche Norm, aber nicht ausschließliches, wiewohl oberstes Princip der christlichen Wahrheit und Heilserkenntniß" [2]). Hier wird nun offenbar der kirchlichen Lehrgestaltung derselbe Charakter als Quelle der Erkenntniß zugeschrieben, den die heilige Schrift in primärer Weise besitzt. Nach dem im vorangehenden §. Gesagten brauchen wir hier nicht erst zu erweisen, wie wohl eine solche Anschauungsweise mit dem Geiste der lutherischen Kirche harmonirt; insofern aber auch Baumgarten und Hofmann auf ähnliche Bestimmungen hinstreben, dürften in diesem Puncte ihre Ansichten nicht so außerhalb aller lutherischer Traditionen liegen, als die Gegner glauben zu wollen scheinen. An diesem Urtheile kann uns auch der überaus weitläufige und eifrige Protest, den Dieckhoff gegen Baumgarten und Hofmann eingelegt hat [3]), nicht irre machen. Dagegen stimmen wir ihm, was die Sache selbst anlangt, in dem einen Puncte vollkommen bei, daß ein solcher Unterschied in Bezug auf die Singularität zwischen der Schrift als Norm und der Schrift als Quelle gar nicht dürfe gemacht werden. Keineswegs liegt es im Sinne der lutherischen Kirche, jene traditionellen Zuschüsse, die sie der Schriftautorität an die Seite zu stellen geneigt ist, als blose Lehrquellen von der Schrift als Lehrnorm zu scheiden. Im Gegentheile, wenn sie die Producte ihrer eigenen lehrbildenden Periode allerdings als Lehrquellen neben der Schrift gebraucht, so ist es nicht minder Tendenz derselben Theologie, auch die lutherischen Bekenntnisse

---

[1]) Grundlehren der christlichen Dogmatik, 1819. §. 91. §. 92. Dogmatik, 1847. S. 561. 562.

[2]) Philippi, S. 146.

[3]) Kirchliche Zeitschrift, 1858. S. 711—873.

als normae normatae neben die norma normans zu setzen [1]). Beide Bezeichnungen würden also blos der Schrift Eigenschaften in einem relativ hohen, nicht in einem absolut und einzig höchsten Grade beilegen. Ja es ist jener von Marheineke eingeführte Gegensatz um so ungeschickter, als die beiden in Rede stehenden Prädicate sich zu einander verhalten, wie die Kehrseiten eines und desselbigen Gedankens. Die Schrift kann — um uns bezeichnender Ausdrücke Hollaz's zu bedienen — nicht norma correctionis sein, ohne auch norma directionis zu sein [2]). Die letztere Eigenschaft führt aber nothwendig auf ihren Charakter als einzigartiger Quelle. „Der Satz von der heiligen Schrift, daß sie die einzige Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit sei, ist immanente Voraussetzung des Satzes von der Schrift als einziger Norm. Weil die Schrift die einzige, von Gott dem Glauben gegebene, objectiv gewisse Darstellung der christlichen Heilswahrheit ist, weil diese daher als objectiv gewisse allein in der Schrift erkannt werden kann, deßhalb und allein deßhalb ist die heilige Schrift die einzige Norm aller Lehre in der Kirche" [3]). „Ist die Schrift nothwendig zum Zustandekommen des Glaubens, muß der Glaube, um als der rechte Glaube wirklich werden und bestehen zu können, das, was er glaubt, was er als seinen Inhalt erfaßt und festhält, in der Schrift gefunden haben, so ist damit die Nothwendigkeit einer Beziehung des Glaubens zur heiligen Schrift gegeben, welche nichts zu thun hat mit dem Gebrauche der heiligen Schrift als Norm, sondern welche eben die Beziehung des Glaubens zur heiligen Schrift als Erkenntnißquelle, als Erkenntnißprincip ist" [4]). — So viel konnten wir zur allgemeinen Orientirung im Anschlusse an Dieckhoff vorausschicken. In ihrem weiteren Verlaufe aber kann seine Abhandlung freilich nur den Eindruck eines end- und erfolglosen Herumtreibens alter, abgenützter Begriffe und müder Worte machen.

2) Behufs einer schärferen Erfassung und Lösung des in Rede stehenden Problems dürfte es ein nicht überflüssiger Umweg sein, sich vorläufig einmal den durchgreifenden Unterschied zu vergegenwärtigen, der hinsichtlich ihrer normativen Geltung zwischen der Bibel und den heiligen Schriften anderer Religionen besteht. Vergleichen wir z. B. den Koran, so vindicirt dieser sich selbst von vornenherein seine religiöse Autorität. Diese letztere entsteht also nicht etwa erst, wie jedes andere geistige Product, durch die Synthese eines objectiven und eines subjectiven Factors, sondern sie ist fertig vorhanden und soll blos noch der tabula rasa des religiösen

---

[1]) A. a. O. S. 724 ff.

[2]) Ex. theol. prol. II, qu. 27.

[3]) S. 727.

[4]) S. 729.

Bewußtseins als einzige Inschrift aufgeprägt werden; das heilige Buch will ohne Weiteres, wie die Rolle Ezechiel's, verschlungen werden als fertige, religiöse Nahrung. — Dagegen liegt es in dem Wesen der testamentischen Schriften, „daß sie heilig werden, ohne es absichtlich sein zu wollen, und ohne menschlicher Weise darauf angelegt zu sein, es zu werden" [1]). Eine solche Absicht fällt vielmehr erst in das Bewußtsein der späteren Sammler. Für uns aber werden sie heilig, erhalten sie kanonischen Charakter, indem das Zeugniß des Geistes in ihnen sein eigenes classisches Product wiedererkennt und daran seinen Inhalt entwickelt, wobei es ohne eine innere Differenzirung des blosen Buchstabens nicht abgeht. So völlig erscheinen aber unsere kanonischen Schriften als nothwendiges Moment in der Genesis des religiösen Geistes überhaupt, daß nur dem in diesem Processe selbst darin Stehenden ihre Kanonicität zu erweisen ist. Sonach legt sich das in Rede stehende Verhältniß leicht und einfach zurecht. Sei nun das Wort Gottes in der Schrift fixirt, oder sei die Schrift im Worte Gottes reproducirt, immer ist und bleibt die Schrift dieses selbe unentrathsame Medium, vermöge dessen der subjective Factor des religiösen Processes seinen concreten Inhalt findet. Will man nun im Gegensatze hierzu den objectiven Factor, die heilige Schrift, weil sie dem gläubigen Bewußtsein seinen Stoff liefert, als „Quelle" bezeichnen, so haben wir an sich nichts dagegen. Nur gegen den Ausdruck „Princip" müssen wir, wenn derselbe nicht auf das einheitliche Resultat beider Factoren, sondern auf den objectiven in seiner Isolirtheit bezogen wird, auf Grund von früher Gesagtem protestiren (§. 25, 1). Aber auch wenn man in diesem Sinne den Ausdruck „Quelle" gebraucht, darf nicht vergessen werden, daß dann dogmatische Lehrbücher, Symbole u. dgl. in keiner Weise unter dieselbe Kategorie zu stellen sind, so wohl auch sie „Quellen" für neue Lehrdarstellungen sein mögen. Die Schrift ist nothwendige Bedingung für das Zustandekommen des christlichen Bewußtseins überhaupt, dem sie so seinen concreten Inhalt authentisch vermittelt. Soll dann weiter jener Inhalt wissenschaftlich erfaßt und dargestellt werden, so bildet hierfür freilich die Summe aller bisherigen Lehrbildungen eine, zwar nicht unfehlbare, aber doch unentbehrliche Quelle [2]). Ein ungenauer Sprachgebrauch wird also leicht dazu kommen, Schrift und Kirchenlehre als Quellen zusammenzustellen. So kann der Naturforscher die äußere Natur sowohl, als auch seine Bücher und sonstigen wissenschaftlichen Apparate als seine Quellen betrachten; immer wird die erstere es in einem ganz anderen Sinne sein, als die letzteren; und es wird die erstere, indem sie Quelle in ganz einziger Weise

[1]) Ewald: Jahrbücher VII. S. 77.

[2]) Schenkel: Dogmatik, I. S. 395.

ist, auch zugleich die Norm hergeben, an welcher die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von wissenschaftlichen Resultaten, je nachdem diese durch die Empirie bestätigt werden, oder nicht, herauszustellen ist. Das Wort Gottes ist mithin Quelle für den Inhalt des religiösen Bewußtseins, die dogmatische Tradition aber ist Quelle für die wissenschaftlichen Versuche, die jenen Inhalt zur zusammenhängenden Darstellung bringen wollen; sie ist Quelle „nicht für die Heilskunde selbst , sondern für den Gang welchen die Erkenntniß und das Verständniß derselben innerhalb des christlichen Gemeindelebens eingeschlagen hat“ [1]). Indem wir an Früheres (§. 16, 4) anknüpfen, sprechen wir diesen Unterschied weiter dahin aus, daß wir sagen: die Schrift, als Urkunde des christlichen Factums, bezeugt, die dogmatische Tradition lehrt. Indem das Zeugniß der Schrift und das Zeugniß des Geistes sich zusammenschließen, entsteht erst jene subjective Existenz des Christenthums, deren Beschreibung Sache der Doctrin wird. Daß nun einzelne ausgemünzte doctrinelle Fragmente sich in der Schrift finden, wie z. B. die Logoslehre, ist für uns nur eine Bestätigung früherer Ergebnisse (§. 18). Hier aber mag es dienlich sein, und zugleich zur Ergänzung des über das Selbstzeugniß der Schrift Gesagten (§. 44) dienen, noch darauf hinzuweisen, daß selbst die Lehre von der Kanonicität der Schrift mit einem Theile ihrer Dogmengeschichte in diese selbe Schrift hineinfällt. Denn schon während des Jahrtausends, darinnen die spätere kanonische Literatur des alten Testamentes entstand, sind die Ansätze zur Kanonisirung dieser Schriften wahrnehmbar. Wenn behauptet wurde, die Sammler des A. T. hätten den aufgefundenen Resten althebräischer Literatur einen religiösen Charakter verliehen, an den niemand vorher gedacht habe, so widerspricht das vollkommen dem eigenthümlichen Ansehen, in welchem kanonische Schriften der früheren Periode schon standen, als die späteren sich erst bildeten. Daß die Hauptbestandtheile des alten Pentateuchs, vor allem der Dekalog selbst, mehr und mehr ein unantastbares Fundament der ganzen literarischen Entwicklung Israels wurden, liegt offen zu Tage und ist allgemein anerkannt. Aber auch später Entstandenes erscheint, von einer gewissen Entfernung aus betrachtet, bald als nicht minder bedeutsam. „Schon so alte Propheten, wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha, bauen gern auf den Worten und Schriften älterer wahrer Propheten weiter, entlehnen von ihnen manches Stück und manchen schlagenden Satz und weisen auf sie zurück, auch ohne sie namentlich anzuführen“ [2]). So beruft sich Jeremia auf Micha, so legt Ezechiel den Pentateuch zu Grunde; und schon zu Zeiten der Abfassung von Jes. 34, 16. erscheint der Begriff eines „Buches Jehova's,“

[1]) Schenkel, a. a. O. S. 392.
[2]) Ewald: Jahrbücher, VII. S. 74.

mit dessen Weissagungen spätere Geschlechter die zu ihrer Zeit sich ereignende Erfüllung vergleichen sollen. Von hier ab beginnt das bestimmte dogmatische Interesse an den religiösen Producten der Vergangenheit immer stärker zu werden, je seltener eine wirkliche Productivität, die sich der alten hätte vergleichen können, wurde. Auf diese Art kam es dann zum allmäligen Abschlusse des alttestamentlichen Kanons; nicht ohne daß die letzten Stücke desselben, wie z. B. das Buch Daniel, durch eine gewisse, auf kanonische Bedeutung zielende Absichtlichkeit in ihrer Entstehungsweise sich von den früheren prophetischen Producten unterscheiden und insofern mehr an die Art und Manier der heiligen Schriften anderer Völker erinnern. Dagegen stimmt wieder ganz zu dem Totalcharakter unserer heiligen Schrift das Verhältniß, in dem das neue Testament zum alten steht. Es erkennt den kanonischen Charakter des letzteren auf das bestimmteste an, ohne einen solchen wieder für sich selbst in Anspruch zu nehmen. In der Reihe der biblischen Bücher thun mithin je die späteren den früheren dieselbigen Dienste, die dann allen zusammen von der Kirche während des kanonbildenden Processes geleistet wurden. — So lagern sich um den zeugnißmäßigen Inhalt der Schrift überall lehrartige Elemente, die aber nicht, wie jener, ein geschlossenes Ganze für sich bilden, sondern in eine allgemeinere Entwicklungsreihe hinein fallen. Schon von hier aus ergibt sich also in der That eine gewisse Beiordnung späterer Erkenntnisse neben das von der Schrift selbst gelieferte dogmatische Material. So wenig auch nach dem Früheren (§. 19, 2) das Urtheil der Kirche es war, das die heiligen Bücher zu kanonischen gemacht hat, so unleugbar lieferte doch dieses Urtheil der Kirche allen späteren Lehrgestaltungen einen bestimmten dogmatischen Stoff, der eine ähnliche Verarbeitung verlangte, wie die fragmentarische Dogmatik der Schrift selbst. So sind es die bekannten africanischen Concilienbeschlüsse, die jene, in der Schrift sich vorfindenden Ansätze zur Bildung des Begriffes einer kanonischen Literatur zum Abschlusse brachten, dann aber selbst wieder Lehrquellen für die spätere Kirchenlehre, ja auch für die evangelische Kirche wurden, indem diese den Umfang des Kanons wenigstens mit Rücksicht auf jene Decrete bestimmte. Wir können also sagen, daß der Begriff der Kanonicität es ist, der die heilige Schrift zur Quelle im ausschließlichen Sinne des Wortes erhebt; während betreffs der dogmengeschichtlichen Bildung jenes Begriffes, die heilige Schrift in nicht anderer Weise zu den Quellen zählt, wie auch die Schriften des Josephus und die Decrete von Karthago.

3) Hieraus ergibt sich nun ungezwungen das Kriterium, in welchem Sinne man der Schrift eine gleichberechtigte Tradition an die Seite stellen dürfe, in welchem nicht. Sofern der Begriff der Tradition nemlich auch im Zusammenhange des protestantischen Lehrsystems einen Platz

hat, beschreibt ihn Schenkel als die schriftstellerische Form, in welcher das in der Entwicklung begriffene Gemeinschaftsbewußtsein in seinen einflußreichsten Vertretern das Maaß seiner Schrifterkenntniß niedergelegt hat [1]). Was dieser Reihe von literarischen Producten den Charakter der Tradition gibt — der Umstand, daß der ganze Ertrag bisheriger Leistungen wieder das Material hergeben muß für folgende Versuche — das läßt auch die früheren im Verhältnisse zu den späteren als Quellen erscheinen. Ja in dem Sinne läßt sich selbst die Schrift — insofern ja auch sie nach ihrer literarhistorischen Gestalt nur das erste Glied in der kirchlichen Productionsreihe ist — als vorderste Quelle in eine Linie stellen mit den übrigen, ohne einen anderen Vorrang zu beanspruchen, als den der Zeit; so ist beispielshalber die Stellung zu beurtheilen, die sie hergebrachter Maaßen in dem Quellenverzeichnisse des gemeinen Kirchenrechts einnimmt. Aber etwas ganz anderes ist es, wenn jene Bezeichnung in dem Sinne auf die Schrift angewandt wird, in welchem sie conditio sine qua non für alles christliche Bewußtsein überhaupt ist. Dieser Charakter macht sie zur schlechthin einzigen Schrift, nicht blos im Gegensatze zu den der christlichen Tradition angehörigen Producten, sondern auch zu den heiligen Büchern anderer Religionen. Eben darin beruht zuletzt der große Unterschied zwischen der heiligen Schrift und einem heidnischen oder mohamedanischen Gottesbuche, daß das letztere eigentlich Dogmatisches in statutarischer Form gibt, während die erstere einen selbstständigen dogmenbildenden Proceß hervorruft, dessen Element das am identischen Objecte des Schriftzeugnisses immerdar sich verjüngende religiöse Bewußtsein der christlichen Gemeinde ist. Es mag daher schon richtig sein, daß die orthodoxe Christologie zu ihrer Quelle das ὁμοούσιος des nicänischen und des chalcedonensischen Bekenntnisses hat, aber dieses Bekenntniß wieder will gelten als Ausdruck für bestimmte Momente des gläubigen Bewußtseins, deren Zustandekommen vermittelt war durch die Worte: „ich und der Vater sind eins" und ähnliche, die nicht ohne Weiteres mit jenem terminus technicus in einer Linie als Quellen angeführt werden können. Vielmehr ist ja nun die Frage die, ob bei fortgesetzter Beobachtung dieses selbigen geistigen Vorgangs das wissenschaftliche Resultat wirklich genau zusammenfalle mit jenem dogmatischen Begriffe; d. h. die Schrift macht sich, eben indem sie Quelle des religiösen Bewußtseins ist, zugleich auch als Norm der wissenschaftlichen Verständigung und der kirchlichen Lehre geltend. Die Schrift ist mithin Quelle und Norm zugleich, insofern alles dogmatische Erkennen sich bewegt um die von ihr bezeugten Thatsachen, und insofern alle zur Erklärung und Systematisirung dieser Thatsachen erreichten Resultate wieder

---

[1]) Dogmatik, I. S. 390. 393.

eɧtlich darauf anzusehen sind, ob sie wirklich denselben gerecht werden oder nicht [1]). Hingegen sind Quellen der „Lehre" alle Versuche, die zur Lösung des großen religiösen Problemes, wie die Schrift es in seinen unvergänglichen Grundzügen hinzeichnet, versucht wurden, der ganze Inhalt der Dogmengeschichte, insbesondere ihre Höhepuncte. Alles dieses Material aber ist, weil auf dem Wege geschichtlichen Werdens entstanden, im Falle, sich immer wieder selbst zu kritisiren, so daß auf keinem Puncte der Entwicklung die ganze Fülle von dagewesenen Productionen recensirt werden muß, sondern die jedesmalige Gegenwart bietet dem Dogmatiker ganz von selbst den im Reste gebliebenen Stoff, an dessen Verarbeitung sich die neue Kraft zu versuchen hat. Auf diesen Proceß den Namen der Tradition im rein formalen Sinne des Wortes anzuwenden, hat nun aber ganz und gar nichts Verfängliches; recht verstanden kann man daher den berühmten Kanon Newman's gelten lassen: „die Tradition lehrt, die Schrift beweist" [2]). Wie sich nun auf Grund dieser richtigen Unterscheidung der Protestantismus zu dieser Tradition der Lehrquellen stellt, erhellt in genügender Weise gleich aus der zunächstliegenden, letzterschienenen Dogmatik. Wo Schenkel von den Erkenntnißquellen des christlichen Heils spricht, handelt er von der Religion überhaupt, dann von der Offenbarung, resp. Schrift, und endlich von der Ueberlieferung. Dabei hat er kein Hehl, daß auch in der letzteren „göttlicher Geist wirksam gewesen ist" [3]); er nennt sie „eine menschliche mehr oder weniger gewissenhafte Auseinandersetzung mit dem göttlichen Worte unter Mitwirkung des religiösen Geistes", und weist nach, wie ein Glaubenssatz zwar entsteht durch das Zusammentreffen des Geisteszeugnisses in Schrift und Gewissen, dagegen aber seinen kirchlichen und dogmatischen Charakter erst erhält durch seinen Zusammenhang mit der erkennenden religiösen und der bildenden sittlichen Thätigkeit der ganzen Gemeinschaft [4]). Das Dazwischentreten dieser Tradition bedingt es z. B., daß die Lehre vom dreifachen Amte Christi in eine Dogmatik, nicht aber in eine biblische Theologie gehört. — Daß eine solche Darstellung sich auf der Bahn der gesammten protestantischen Lehrbildung hält, beweist einerseits die bekannte Thatsache, daß lutherische [5]) und reformirte [6]) Lehrer die Schrift

[1]) Müller: Lehre von der Sünde, I. 1849, S. 2: „Die wissenschaftliche Darstellung einer Lehre aus den Quellen des christlichen Bewußtseins steht zu dem Inhalte der neutestamentlichen Schriften in diesem doppelten Verhältnisse, daß sie einerseits die weitere Entwicklung der darin enthaltenen Lehrkeime ist, andererseits an ihm ihre Richtschnur und ihr Correctiv hat." — Nicht völlig congruent mit dem Obigen ist hier das erste Glied bezeichnet, insofern jene, dem Charakter der Schrift als Erkenntnißquelle anhaftende Zweideutigkeit nicht vermieden ist.

[2]) Lectures, S. 335.

[3]) Christliche Dogmatik, I. S. 394.

[4]) S. 395.

[5]) Schmid, S. 31.

[6]) Schweizer, S. 210.

als lapis lydius, canon, regula, norma bezeichnen, andererseits aber die z. B. von Alting und Alstedt vertretene Unterscheidung, wornach als materia proxima der dogmatischen Thätigkeit die loci communes, die in der Kirche vorhandene Lehre, erscheint, als materia remota hingegen die Schrift; nicht alle Dogmen, aber alles Dogmatische finde sich in der Schrift. „Die Reformation will keineswegs den Fluß der kirchlichen Lebenstraditionen und Dogmatik ableiten, aufheben und, zur Schrift zurückspringend, erst christliches Glauben und Leben von dort her entstehen lassen. Sie kennt den Werth der Lebenstraditionen in der Kirche, will diese und prüft, läutert, sichtet sie blos mittelst der heiligen Schrift als Norm und Kanon" [1]).

§. 49.

Hieraus erhellt zuvörderst die anerkennende Stellung, die der Protestantismus einnimmt gegenüber der historischen Tradition, die er, nach Abstreifung alles dogmatischen Charakters von derselben, dankbarst aufnimmt und benützt, wobei er jedoch dem Katholicismus schon deßhalb nicht näher rückt, weil für diesen der Begriff des rein Historischen gar keine Bedeutung hat.

1) Man pflegt das Maaß von Anerkennung, welches der Begriff der Tradition auf protestantischem Gebiete findet, im Allgemeinen auszudrücken mit Hülfe der Unterscheidung einer historischen und einer dogmatischen Tradition; insofern es allerdings etwas anderes ist, wenn ich unter Tradition ein „dogmatisches Autoritätsprincip," etwas anderes, wenn ich darunter eine „geschichtliche Erkenntnißquelle" verstehe [2]). Näher würden wir mit dem Namen der historischen Tradition jene Reihe von lehrhaften Darstellungen bezeichnen, die das zu jeder Zeit vorhandene Maaß von Schriftverständniß constatiren, mit einem Worte die Reihe von Lehrquellen. Daß wir uns diesen gegenüber völlig unbefangen verhalten, versteht sich von selbst. Wir nehmen, wie auf allen Gebieten des Wissens und Lebens, so auch auf dem religiösen, den von den christlichen Jahrhunderten producirten Stoff auf, bejahen denselben in dem Verhältnisse, als wir ihn für reinen Reflex des im kanonischen Worte enthaltenen Zeugnisses, für richtigen Ausdruck der richtig vollzogenen Synthese des Geisteszeugnisses mit dem Schriftworte halten können (§. 16, 4), verneinen mithin ebenso rückhaltslos alles, was uns daran als Trübung und Zersetzung dieses Reflexes durch anderweitige Einflüsse erscheint. — Doch thut diesem Resultate, damit es unmißverständlich werde, noch eine nähere Bestimmung nach einer gewissen Seite hin Noth. Allerdings kann der confessionelle Gegensatz im Allgemeinen

---

[1]) Schweizer, S. 209.

[2]) Hundeshagen bei Gelzer, II. S. 223.

durch die Unterscheidung einer historischen und einer dogmatischen Tradition begriffen werden. Im Namen des wirklichen römischen Dogmas hat mit Recht Droste-Hülshoff protestirt gegen jedwede Theorie, die darauf hinausläuft, die Tradition mit allem Historischen überhaupt zusammenzuwerfen [1]). Andererseits fehlt es auch nicht an protestantischen Verwahrungen gegen jedweden dogmatischen Charakter dessen, was unserer Seits als Tradition anerkannt wird. Nur muß, wo diese Verwahrungen etwas bedeuten sollen, ausgesprochen werden, daß sie nicht blos einer Theorie gelten, die den Stoff der christlichen Wahrheit selbst über das in den kanonischen Schriften bezeugte Maaß hinaus in infinitum vermehrt werden läßt, sondern auch allen jenen katholischen Mystificationen, die den Schein gewähren, als sollten blos aus der großen Masse exegetisch-dogmatischer Producte die, den Bibelinhalt auf richtige Weise ausdrückenden Momente nach und nach aufgegriffen und durch die Tradition, wie an einer Perlenschnur aufgereiht werden; so daß, wenn der Kranz vollendet ist, nicht etwa die Schriftanfänge fortgesponnen, sondern blos der Inhalt des Schriftzeugnisses in vollendeter Lehrform explicirt worden wäre. Wo der Begriff der historischen Tradition rein soll erfaßt werden, da gilt es also auch abzusagen einer Vorstellung, die eine unfehlbare Entwicklung des Schriftverständnisses in dem Sinne kennt, als ließe sich die Totalität desselben herstellen aus der einfachen Zusammensetzung von Fragmenten, die im Laufe der christlichen Entwicklung nach und nach und in systematischer Reihenfolge sich absetzen. Denn abgesehen davon, daß ein realer Unterschied zwischen solcher exegetischer Unfehlbarkeit der Kirche, wie sie wenigstens für die Knotenpuncte der dogmengeschichtlichen Entwicklung postulirt wäre, und wirklicher fortgesetzter Inspiration derselben nicht zu statuiren ist (§. 35, 4), bringt es schon die Natur des begriffsmäßigen Erkennens mit sich, daß seine Resultate immer inadäquat bleiben und nur in unendlicher Fortschrittslinie dem auszudrückenden Objecte annähernd gerecht werden. Es ist daher unmöglich, daß ein Stück der Dogmatik, z. B. die Lehre von Gott, bereits einen stereotypen Ausdruck erhalten hätte, während dagegen ein anderes, etwa die Eschatologie, eine entsprechende Darstellung erst noch suchte. Sondern je anhaltender und genauer das Geschäft der Vergleichung der dogmatischen Resultate mit dem am Schriftinhalte vollzogenen Geisteszeugnisse fortgesetzt wird, desto unfehlbarer werden auch die schon fixirt scheinenden Puncte immer wieder mit hinein gezogen und flüssig gemacht in dem unmittelbaren Lebensgrunde des christlichen Bewußtseins; wenn dann aber die begriffliche Form auf's Neue gefunden und fixirt worden ist, so wird sie niemals gerade wieder dieselben Umrisse anneh-

[1]) Kirchenrecht, I. 1832. S. 42.

men, die sie zuvor hatte. Wäre dem nicht so, so müßten wir über die Fortschritte der Dogmatik in der Weise Buch führen können, daß wir von der einen Seite, auf der die noch unbestimmten Größen stehen, im Laufe der Jahrhunderte einen Posten nach dem anderen herübertragen würden auf die Seite der definitiv fixirten Lehre. Was wäre denn aber dieses letztere Register anders, als Tradition im recht eigentlichen, materialen Sinne des Wortes? und was hätte das Schriftprincip noch für eine Bedeutung, wenn so je länger je mehr die auszulegende Schrift sich in die ausgelegte verwandelte, und das Ende von allem die völlige Neutralisirung der Schrift sowohl in ihrer Eigenschaft als Norm, wie auch in der anderen als Quelle wäre? Es will daher vor allem auch auf die Resultate der exegetischen Tradition angewandt sein, was Julius Müller gegen jenen Proceß allmäliger, stückweiser Fixirung der Wahrheit bemerkt: „der Protestantismus schöpft freudig und dankbar aus dem reichen Strome, der von Christo ausgehend zu ihm zurückfließt, aber dagegen protestirt er mit der ernstesten Entschiedenheit seines nur in Gottes Wort gebundenen Gewissens, daß der Katholicismus die fließende Natur dieser Vermittlungen verleugnet, daß er sie zu einer festen, schlechthin bindenden Autorität erstarren läßt, daß er sie der Kritik, welche unmittelbar auf die Quelle selbst zurückgeht, entziehen will“ [1]). In diesem Sinne ist es nun zu verstehen, wenn ältere protestantische Theologen nicht sowohl zwischen historischer und dogmatischer Tradition, welche Bezeichnung noch etwas Zweideutiges hat, unterschieden, als vielmehr sagten: wir verwerfen den Begriff in seiner passiven Fassung, wornach er den überlieferten Stoff, ein fertig gewordenes und nun hinfort nicht mehr anzutastendes Resultat der kirchlichen Verständigung über das Heilsobject bedeutet; wir lassen ihn zu in seiner activen Fassung, wornach er einfach sich auf den Act des Ueberlieferns, als das Mittel der Erhaltung und Nutzbarmachung schon erreichter Resultate bezieht [2]). Hiernach muß die allgemeine Unterscheidung zwischen dogmatischer und historischer Tradition aufgefaßt und näher bestimmt werden. Denn es ist bekannt, daß selbst über historische Facta von der katholischen Kirche decretirt, dieselben mithin zur traditio passive dicta geschlagen wurden; wie auf der anderen Seite der Inhalt, den die traditio active dicta, d. h. die rein historische mit sich führt, auch ein dogmatischer sein kann. Wenn die Kirchenväter bezeugen, daß zu ihrer Zeit die Kinder allgemein getauft wurden, so ist dies eine rein historische Tradition von völlig unmißverstehbarem Charakter [3]). Wenn dieselben Kirchenväter behaupten, schon Christus und die Apostel hätten diese Kindertaufe eingesetzt, sie sei mit-

---

[1]) Deutsche Zeitschrift, 1851. S. 216.
[2]) Heidegger: anatome, S. 89.
[3]) Weinmann, S. 73. 74.

hin göttlichen Ursprungs, so ist zwar der Inhalt dieser Tradition ein historischer; oder wenn sie lehren, daß durch diese Kindertaufe die Schuld der Erbsünde getilgt werde, so ist zwar der Inhalt dieser Tradition ein dogmatischer: nichtsdestoweniger aber kann der Protestant jene erste Nachricht verwerfen, wofern sie sich der historischen Kritik entziehen will und dadurch ihren dogmatischen Charakter verräth, die zweite Behauptung aber bestätigen, wofern sie als blos historisch überlieferter Stoff sich geltend macht und sich einer Prüfung unterzieht. Der historische Inhalt einer Tradition ist an sich noch keine Bürgschaft dafür, daß dieselbe nicht für uns unter den Gesichtspunct der dogmatischen Ueberlieferung falle; wie umgekehrt der dogmatische Inhalt einer Tradition kein Hinderniß ist, daß dieselbe nicht mit zu dem ganzen literarischen Apparate gezählt werden könnte, unter dessen Voraussetzung jener geistige Proceß, in dessen lebendigem Vollzuge die Schrift immer dieselbe unmittelbare Stellung einnimmt, doch, wo es auf begriffliche Fixirung seiner Resultate ankommt, mit fortschreitender Genauigkeit verfolgt und zum Ausdrucke gebracht werden kann.

2) Ganz in Analogie zu dem oben dargelegten Verhältnisse steht dann auch der Werth, den für den Protestantismus die sogenannte traditio testificatoria hat. Auch sie darf nur unter dem rein historischen Gesichtspuncte aufgefaßt werden, selbst da, wo sie den apostolischen Charakter der Schrift erweisen soll. Für den apostolischen Ursprung einer Schrift fallen die Zeugnisse des Alterthums sehr schwer in die Wagschale; nur nehmen wir uns heraus, die einzelnen Gewichte, ehe wir sie in die Wagschale legen, zu untersuchen, und ihre Unverfälschtheit zu prüfen. Thäten wir nicht so, so würden jene offenbar für uns von dogmatischer Autorität sein; wir hätten dogmatische Tradition. Der Unterschied zwischen dieser und der historischen ist daher auch hier der feste Punct, auf den sich der Protestantismus zurückzieht, wenn ihm vorgeworfen wird, er nehme zuerst die heilige Schrift aus den Händen der Tradition an und verwahre sich dann nachträglich gegen dieselbe Tradition. — Was sich z. B. vom Standpuncte der rein historischen Tradition Bedeutendes für die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, insonderheit des Evangeliums Johannis, sagen läßt, das hat der katholische Theologe Mayer gut zusammengestellt [1]). Er zeigt, daß die Kirchenlehrer eine Schrift darum noch nicht als apostolisch anerkannt haben, weil ihr Inhalt zweckmäßig befunden wurde, sondern die zusammenhängende Ueberlieferung wird als Bürgschaft apostolischen Ursprungs betrachtet; erst wo eine Schrift so als apostolisch erwiesen schien, erkannte man ihr nach Mayer kanonische Autorität zu. — Das heißt aber offenbar nur beweisen, daß

---

[1]) Die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes, 1854. S. 1 ff.

schon die alte Kirche bei Feststellung des Kanons nach Gesetzen historischer Kritik verfahren und dabei zu Resultaten gelangt sei, an denen wir bei so großer Entfernung der Zeiten im Großen und Ganzen jedenfalls nicht mehr viel zu bessern finden werden. Nichts anderes war aber von jeher protestantische Voraussetzung. Man war ganz einverstanden mit derjenigen Tradition, die am significantesten Augustin charakterisirt, wenn er gegenüber den Manichäern die Glaubwürdigkeit der Schrift constatirt: hic jam si quaeratis a nobis, unde sciamus, apostolorum esse istas literas, breviter respondemus: inde nos scire, unde et vos scitis, illas literas esse Manichaei [1]). Man unterschrieb von jeher bereitwillig den Satz des Veronius: si credimus fide humana Dioni, Suetonio et aliis profanis historicis, cur parem saltem vel majorem gravioribus autoribus non deferemus fidem? [2]) Man wich aber damit keineswegs der Möglichkeit aus, Urtheile aus dem Judenthume oder Heidenthume für gewichtiger zu halten behufs der Constatirung der Authentie kanonischer Schriften, als Zeugnisse von Vätern und Concilien, wenn die letzteren vielleicht schon aus chronologischen Gründen weniger competent erschienen. Hiermit aber hatte man seine totale Unabhängigkeit vom Urtheile der Kirche hinreichend erklärt. Wenn also Mayer dem die Tradition verwerfenden Protestantismus allerlei Hiebe ertheilt zu haben glaubt mit jener Auseinandersetzung, so ist er ganz im Irrthume [3]). Unterscheidet er doch selbst dogmatische und historische Tradition und schreibt dazu: „es wäre sehr Unrecht und für die Erkenntniß der Wahrheit gefährlich, die Abneigung gegen die eine Art Ueberlieferung auf die andere überzutragen" [4]). Aber ebenso gefährlich und von zerstörenden Folgen für das ganze protestantische Schriftprincip wäre es freilich, wenn wir die Anerkennung, die wir für die eine Gestalt der Tradition immer bereit haben, in der Weise auch auf die andere übertragen wollten, daß ein realer Unterschied zwischen beiden am Ende nicht mehr vorhanden wäre, und wir die historische Tradition, die uns die Schrift übermittelt hat, einer unbefangenen Kritik zu unterwerfen deßhalb unterließen, weil in diesem Falle die historische Tradition mit der dogmatischen für zusammenfallend gehalten werden wollte. So hat sich also ein früher gewonnenes Resultat (§. 23, 6) von einer neuen Seite bestätigt. — Der Katholicismus zeigt uns die Hände, in denen die heiligen Schriften sich nach und nach zusammengefunden, und von denen sie weiter bis auf uns übermittelt wurden. Weil nun dieser Schatz glücklich von Jahrhundert zu Jahrhundert gewandert ist, sollen wir gebunden sein, auch alles andere,

[1]) Contra Faustum, 32, 11. Vgl. 28, 2. 33, 6.

[2]) Regula fidei 1, 3.

[3]) S. 29. 45.

[4]) S. 222.

was jene Hände selbst aufgegriffen, von andern empfangen und weiter tradirt haben, ebenfalls für nicht mindere Schätze halten. Dies ist jenes argumentum a scriptura, welches gegnerischer Seits so unüberwindlich gefunden wird, das aber vor dem unverfälschten Begriffe der rein historischen Tradition allen gefährlichen Schein verliert. Sind auch nach protestantischer Vorstellung die Väter das primum medium, per quod cognoscitur, sacram scripturam esse vere divinam, so wird doch, unbeschadet der Wahrheit dieses Satzes, der andere verworfen, der weiter schließen will: a primo medio pendere autoritatem [1]).

3) Wie wenig der Protestantismus selbst sich sperrt, ein Moment der Wahrheit am katholischen Traditionsbegriffe zu erkennen, zeigen besonders die Ausführungen von Pelt [2]) und Hundeshagen [3]), die das jeder positiven Religion unumgänglich nothwendige Zurückgehen auf ihren Ursprung, die reale Verknüpfung des Späteren mit dem Anfange als den zu Grunde liegenden richtigen Gedanken erscheinen lassen. Aber eben hiermit würden wir uns ganz nur auf den historischen Weg gewiesen sehen, den sich der Katholicismus gerade versperrt durch die verhängnißvolle Gewohnheit, alles Mögliche, dem man auf jenem Rückwege nach dem Ursprunge begegnet, alsbald für Fragmente absoluter Wahrheit auszugeben. Eine solche Praxis bringt nemlich der dogmatisch-passive Traditionsbegriff nothwendig mit sich. Die Wahrheitssumme aber, deren man auf diesem Wege theilhaftig wird, ist so unerquicklicher, weitläufiger, in sich verschränkter Art, daß, wenn man endlich an den Quellpunct selbst gekommen ist, der rechte Sinn und Geschmack für die Wahrheit bereits verdorben erscheint. Diese sündhafte Unkritik macht daher eine der wesentlichsten Charakterzüge der gesammten ersten Entwicklungsepoche des Christenthums aus. Die Zeit ließ gar nicht lange auf sich warten, da man die historischen Zeugnisse um ihres dogmatischen Werthes willen selbst erschuf (§. 40, 1); da pia fraus kein Verbrechen mehr war; da man wacker anfing, alles aufzuopfern, selbst das Gewissen, dem Interesse, auf jenem Rückwege nach dem ersten Ursprunge nur lauter gleichartigem Stoffe zu begegnen; da die Kirchenväter selbst mit den Ketzern κατ' οἰκονομίαν disputirten, d. h. mit Gründen, deren Unhaltbarkeit sie selbst am besten einsahen [4]). „Das Gefühl der eigenen Unsicherheit und der Gewissensbisse, die man gelegentlich über das eigene Verfahren empfand, konnte sich auch hier nicht deutlicher verrathen, als überall, wo man ähn-

---

[1]) Ebrard: Dogmatik, I. S. 34. 35.

[2]) S. 69—76.

[3]) Gelzer's Monatsblätter, II. S. 213.

[4]) Hundeshagen a. a. O. S. 372. Vgl. Dalläus, S. 159—161. Uebrigens bemerkt auch Perrone von den Vätern, daß sie interdum debiliores probationes adducunt, quibus tamen infirmari veritas nequit ipsius objecti (IX. S. 298).

liche Wege geht oder gegangen ist, nemlich durch leidenschaftlich heftiges Losfahren gegen jeglichen Widerspruch" [1]). So ist das Traditionsprincip auch noch im Protestantismus die nachwirkende Ursache aller jener das Gericht der Lüge in sich selbst tragenden, giftigen Früchte, die, in dem Garten der kirchlichen Restauration à tout prix, allenthalben gediehen sind.

4) In dem Gesagten ist es nun begründet, daß der Protestantismus, indem er den Begriff der Tradition in bezeichneter Weise recipirt, dem Katholicismus nicht einmal näher kommt. Denn denselben Schritt, den jener vorwärts macht, thut nun dieser zurück. Es tritt nämlich der Katholicismus alsbald mit sich selbst in Widerspruch, sobald er, die Autorität der dogmatischen Tradition einmal anerkennend, noch irgend welches Gewicht legt auf Zeugnisse der historischen. Wenn jene vierte Session es sich herausnehmen konnte, den Umfang des Kanons, über den das kirchliche Alterthum schwankte, nicht blos zu bestimmen, sondern auch die kritischen Zweifel, die das Alterthum über einzelne der dort kanonisirten Schriften hatte, einfach in Abgang zu decretiren, so hat dagegen Chemnitz [2]) den niemals umzustoßenden Satz geltend gemacht: quae nunc est et antea fuit ecclesia, non habet potestatem statuendi aut decernendi aliquid de libris sacris, cujus non possit certa documenta ex testificatione primitivae ecclesiae proferre. Höchst sonderbar ist es doch, daß ein Collegium von nur 5 Cardinälen und 48 Bischöfen des XVI. Jahrhunderts etwas für gewiß ausmachen konnte, was die alte Kirche eingestandenermaaßen keineswegs gewiß wissen konnte. Zwar hat nach katholischer Vorstellung das Tridentinum seinen Kanon von der florentinischen Synode (1439), diese den ihren von Gelasius I. (492—496), dieser den seinen von Innocenz I. (402—417), dieser den seinen von den Concilien zu Karthago (397. can. 47) und Hippo (393. can. 36), diese den ihren von den Aposteln erhalten [3]). Aber eben dieser letztere Sprung ist, wie schon zu Trident der Dominicaner Ludwig Catanäus bemerkte, zu weit, da in der Mitte noch die Zeugnisse des Hieronymus, des Athanasius, des Eusebius und des Origenes liegen, die bekanntlich das Verfahren der africanischen Synode als ein zum mindesten sehr compendiarisches erscheinen lassen. Weil hier nachweisbar die Tradition abbricht, hilft es nichts, zu behaupten, ecclesiam catholicam non quidem tribuere divinam, quibus voluerit, libris autoritatem, sed ex apostolica traditione discernere, dijudicare et nobis declarare [4]). Dies würde zunächst wieder blos auf das allmälig klarer erwachende Bewußtsein der Kirche, auf die idealistische Reminis-

[1]) A. a. O. S. 373.

[2]) S. 47.

[3]) Gautier: thes. theol. II. S. 198.

[4]) Gautier, S. 197.

cenzhypothese führen, die in Wahrheit nichts erklärt. Einen Sinn hat das Verfahren der katholischen Kirche hinsichtlich des Kanons nur, wenn es sich um eine Entscheidung aus Gründen historischer Kritik hier gar nicht handelte, sondern um eine der Kirche neu aufgehende, von oben her sie erleuchtende Wahrheit. Treffend bemerkt Marheineke: „die Kirche entscheidet hier kraft einer ihr, wo nicht zugekommenen, doch zukommenden Tradition" [1]). Zwar will ein solches Resultat diesmal selbst Perrone nicht gelten lassen, sondern erinnert auch seinerseits wieder, um die Befugniß des Tridentinums zur Kanonisation der Apokryphen zu erweisen, an die innerhalb der Kirche sich forterbende historische Erinnerung [2]). Aber abgesehen von dem eben geltend Gemachten, reicht ja hier nicht einmal jenes Zeugniß der römischen Kirche aus, an das sich Perrone in solchen Fällen zuversichtlich zu halten pflegt: da ja über den Hebräerbrief die ganze römische Kirche der vier ersten Jahrhunderte erweislich anders dachte, als die africanischen Concilien des Augustin. In Wahrheit steht daher die Sache so: sobald überhaupt auf historische Tradition etwas gegeben wird, wird das wieder in Frage gestellt, was man durch Anerkennung eines Traditionsdogmas erreicht hat. William Palmer hat ganz Recht, wenn er den Satz, daß die Authentie und Kanonicität der heiligen Schrift auf der Autorität der Kirche ruhe, nur dann gelten lassen will, wenn die Gegner selbst erst zugeben, daß alle jene historisch-kritische Arbeit, womit Bellarmin, Bossuet, Bergier, Du Voisin und andere katholische Theologen sich für den Erweis der Authentie und Kanonicität der Schrift abmühten, ganz und gar eitel und unnütz war [3]). Es vertragen sich diese beiden Gesichtspuncte, unter denen man die Tradition in's Auge fassen kann, principiell nicht miteinander. Wo man der Kirche Macht zugesteht, Bücher, die das Zeugniß des Alterthums eher gegen, als für sich haben, zu kanonisiren, muß man wenigstens den Schein der historischen Akribie und Gewissenhaftigkeit nicht affectiren wollen, sondern für den allein angemessenen vielmehr den wissenschaftlichen Standpunct eines Perrone halten, der im Ernste, so viel wir sehen, schreiben kann: sane nemo est, qui authenticos non agnoscat libros Judith, Tobiae ac duos Machabaeorum; dennoch seien die Protestanten boshaft genug, sie vom Kanon auszuschließen [4]).

§. 50.

Zur blos historischen Tradition im bezeichneten Sinne gehören auch die von der katholischen Kirche als **traditiones ethi-**

[1]) System, II. S. 239.
[2]) IX. S. 46.
[3]) A. a. O. II, 3. S. 22 ff.
[4]) IX. S. 55.

cae, rituales und exegeticae aufgeführten Momente. Hierdurch löst sich der Widerspruch auf, der dem Protestantismus betreffs der Anerkennung der Sonntagsfeier und der Kindertaufe hat aufgebürdet werden wollen.

1) Wenn der Begriff der historischen Tradition schließlich aus der früher (§. 15, 3) vorausgesetzten Thatsache zu erklären ist, daß jedes Geschlecht immer arbeitet unter Zuratheziehung der Erfahrungen und Erwerbnisse der gesammten Vergangenheit, so werden wir insonderheit gegen die moralische, rituale und exegetische Tradition, von der die katholische Dogmatik spricht, von vornenherein gar nichts einzuwenden haben [1]). Wie die Wissenschaft keine Autodidakten verträgt [2]), so auch nicht die Theologie, auch nicht das kirchliche Leben. Wir werden den Umstand, daß andere schon vor uns die Schrift ausgelegt haben und wir in das Erbe ihrer Erfahrungen und Resultate gekommen sind, für einen unschätzbaren Gewinn achten, auch wenn wir uns keinenfalls durch diese Ergebnisse in unserer Forschung gebunden fühlen. Mit Bejahung der historischen Tradition soll blos der Thatsache Rechnung getragen werden, daß die Menschen nicht blos Individuen, sondern solidarische Glieder eines Ganzen sind, daß es keinen gibt ohne Antecedenzien und Connexionen [3]). So muß denn auch in irgend welcher Weise alles Neue, was in christlicher Wissenschaft und kirchlichem Leben producirt wird, sich als die reine Consequenz des Alten erweisen, muß als „neue Weise, alte Wahrheit zu lehren" auftreten. Indem wir uns zu diesem Satze bekennen, stehen wir unantastbar für eine ganze Unzahl von Verdächtigungen, die auch noch in letzter Zeit gegen den Protestantismus ausgegangen sind. Nur verwahren wir uns gegen das im Grunde grobe und alberne Vorgeben, als sei jene kirchliche Auslegung, deren Geschichte uns von so hoher Wichtigkeit ist, von den Aposteln selbst ihren Schriften in der Form nachgesandt worden, wie sie später auf dem Fahrwasser der katholischen Kirche herrschend geworden ist; oder als ob der gesammte jetzige Bestand christlicher Sitte und Ordnung als unvermittelte apostolische Satzung dürfe dargestellt werden. Wir verwahren uns dagegen mit um so größerem Rechte, als im Grunde nicht einmal die katholische Kirche selbst es wagt, den im Allgemeinen erhobenen Anspruch auf unmittelbaren apostolischen Ursprung der Tradition hier im Einzelnen durchzuführen. Gesteht sie aber den nachträglichen Ursprung ihrer Ceremonien und Sitten ein und beharrt dabei nichtsdestoweniger auf der Voraussetzung einer unbedingt verpflichtenden Autorität derselben, so ist dies nur ein weiterer Beweis

[1]) Weinmann, S. 69.
[2]) Rothe: Ethik, II. S. 52.
[3]) Vgl. Pelt, S. 76–86. Overbeck, S. 472.

für unsere Behauptung, daß das letzte Wort aller römischen Traditionsapologien immer die unbedingte Vollmacht der Kirche ist, dem von den Aposteln producirten kanonischen Worte noch fernere kanonische Fortsetzung beizufügen.

2) Zunächst also kann kein Zweifel sein, wie sich der Protestantismus stellen wird gegenüber derjenigen Form von Tradition, die man die rituale genannt hat. Bekanntlich wurde eine ziemliche Zahl von kirchlichen Gebräuchen und Ceremonien von Origenes, Basilius, Hieronymus und andern Vätern auf apostolische Einführung zurückgeführt. Hier gibt der Protestantismus bereitwillig die Möglichkeit zu, daß die Apostel solche Gebräuche und Ordnungen eingesetzt haben, wie ja δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις von Pseudoirenäus erwähnt werden [1]), deren specieller Inhalt in der protestantischen Theologie schon hat nachgewiesen werden sollen. Aber wie solche Versuche nichts sein wollten, als Hypothesen zur Erklärung irgend welcher Partien des kirchenhistorischen Thatbestandes, so hat von jeher die protestantische Apologie dem römischen Systeme entgegengehalten, daß auch jene Ritualtradition, sofern sie auf die Apostel selbst zurückgehen will, es niemals über den hypothetischen Charakter hinausbringen wird. Allerdings liegen nur wenige apostolische Bestimmungen über die Feier des Abendmahls, über die Einrichtung gewisser Gemeindeämter, über die Excommunication u. a. in der Schrift vor. Aber „wie viel Urchristliches mußte sich nicht mit der Feier des Gottesdienstes, namentlich der Sacramente, und mit der Anordnung des Gottesdienstes erhalten!" [2]). Daß mithin Gebräuche der alten Kirche auf apostolischer Einsetzung beruhten, ohne deßhalb in der schriftlichen Hinterlassenschaft der Apostel mit erwähnt zu sein, liegt jedenfalls im Bereiche der Möglichkeit; die Vermehrung derselben durch spätere cultische und verfassungsmäßige Entwicklung der Kirche ist Thatsache, liegt im Gebiete der Wirklichkeit; der dira necessitas aber gehört das Gebot an, von jeglichen Versuchen, jetzt noch unterscheiden zu wollen, was von dem gegenwärtigen Bestande des Rituals apostolisch, was nachapostolisch ist, abzustehen [3]). Eben darum haben alle diese kirchlichen Ordnungen und Satzungen für uns jetzt nur den Charakter als traditiones historicae sive humanae. Sobald sie in's Dogmatische übertragen werden sollten, so regte sich die protestantische Opposition; ja gerade unter dieser Form ist die Autorität der Tradition zuerst angefochten und namentlich von der augsburger Confession und Apologie in Abrede gestellt worden. Es mußte

[1]) Irenaei opera ed. Stieren, I. S. 854.

[2]) Pelt, S. 19.

[3]) Schweizer: ref. Glaubenslehre, I. S. 218: Daß die Tradition sogar in von der Schrift verschwiegenen Elementen Richtiges enthalten könne, wird nicht geleugnet, nur als ungewiß nicht für wesentliche Lehren benützt.

dies um so mehr geschehen, als, selbst wenn unter diesem Ritus noch Reste von apostolischer Einsetzung vorhanden gewesen wären, die Kirche noch keineswegs ohne Weiteres an dieselben für alle Zeiten sich hätte gebunden erachten können. Schon bei anderer Gelegenheit haben wir diese protestantische Maxime erwiesen (§. 18, 2). Hier genüge uns eine Erinnerung daran, daß selbst in der katholischen Kirche heutzutage vieles außer Gebrauch gekommen ist, was bei den Vätern als unzweifelhafte apostolische Tradition gegolten hat [1]), und daß, nach dem unzweideutigen Geständnisse der katholischen Theologen, die ganze, mit dem Titel der traditio ecclesiastica bezeichnete Partie der Traditionsmasse — und sie ist thatsächlich die an Quantität weit überwiegende — erst nach den apostolischen Zeiten entstanden ist (§. 30, 1). So hat also der bekannte protestantische Grundsatz, ritus qui scripturae sunt consentanei, recte retineri, qui vero cum scriptura pugnant, justo judicio et nulla temeritate rejici et aboleri [2]), factisch eine Erweiterung sogar bis dahin erfahren, daß selbst die in der Schrift vorausgesetzten oder in ihrer Entstehung geschilderten ritus, wo sie nichts sind, als blose Ritus, keine absolut verbindliche Kraft haben. Ist ja doch die lutherische Kirche sogar soweit gegangen, daß sie nicht einmal den vom Herrn selbst überlieferten Ritus des Brodbrechens glaubte beibehalten zu müssen; — dies unter der gewiß irrigen Voraussetzung, in dem Brodbrechen keinen der Symbolik integrirend angehörenden actus sacramentalis, sondern einen blosen actus commodi zu besitzen [3]). Somit kann also auf kirchliche Formen und Sitten jener Grundsatz von der perfectio scripturae nicht ausgedehnt werden. Eben weil die kanonische Schrift, wie sie Quelle unseres gesammten religiösen Bewußtseins ist, uns den adiaphoristischen Charakter aller äußerlichen Gebräuche deutlich genug bezeugt, können sich die einzelnen Theile derselben, in denen rituale Institutionen mitgetheilt werden, nur als solche Quellen verhalten, denen nachfolgende Quellen beigeordnet sind, d. h. sie fallen mit unter die historische Tradition. Nur was, wie die Stiftung der Sacramente, mit der Heilsbeschaffung in ganz nothwendigem Zusammenhange steht, wird in der Schrift mit wesentlich für alle Zeiten feststehenden Grundzügen auch hinsichtlich der forma externa gezeichnet. So erklären sich die Formeln οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος (1 Kor. 7, 10.) und ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (1 Kor. 11, 23.). Was aber von christlicher Sitte und christlichen Gebräuchen nicht in der Weise sanctionirt ist, das muß mehr secundum fidei analogiam construirt werden und kann zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formen anneh-

---

[1]) Nachweisungen bei Dalläus, S. 329—339.

[2]) Chemnitz, S. 87.

[3]) Vgl. meine Schrift de corpore et sanguine Christi, 1858. S. 87.

men [1]): scripta sunt praecipua quaedam, de reliquis judicium fieri debet, sanctis literis conforme [2]). Somit wird also das Maaß der Autorität ritualer Tradition auf das Maaß der Autorität beschränkt, die kirchlichen Bestimmungen überhaupt nach protestantischen Begriffen zukommt; es haben daher besonders die reformirten Dogmatiker ausdrücklich bemerkt, daß sie gegen solche Traditionen nicht principiell opponiren; sie erinnern an Christum, der das erst von Judas Makkabäus eingesetzte Fest der Tempelweihe gefeiert habe [3]). Nur ein Dreifaches kann bei ritualen Einrichtungen nicht außer Augen gesetzt werden: einmal dürfen sie nicht dem directen Schriftzeugnisse zuwiderlaufen, wie u. a. die oben angeführten Worte Chemnitz's beweisen; sodann muß stets dem Mißverständnisse, als komme ihnen ein nothwendiger, daher auch verdienstlicher Charakter zu, gewehrt werden [4]); drittens muß dabei der Schwachen geschont [5]), und das Ganze absque levitate et scandalo eingeführt werden [6]). Wo eine dieser Bestimmungen aus irgend welcher Rücksicht auf traditionelle Autorität außer Augen gesetzt wird, da kann solches nicht geschehen, ohne daß man das Gebiet, innerhalb welches historische Tradition und kirchliche Continuität berechtigte Forderungen stellen, überschreitet.

3) Endlich müssen wir noch insonderheit auf die apostolischen Ritualtraditionen deßhalb zurückkommen, weil der Protestantismus häufig, nachdem er die Möglichkeit solcher Traditionen in abstracto eingeräumt hat, alsbald auch insbesondere diejenigen Partien seines Lehrgehaltes hier unterzubringen versuchte, die einer directen Begründung aus der Schrift ermangelten. Insofern nun damit solchen Partien ein göttliches Recht sollte vindicirt werden, gleich als hätten sie selbst in der Schrift gestanden, hat der Protestantismus allerdings selbst die Folgerichtigkeit seines scripturarischen Standpunctes durchbrochen. Tales etiam sunt — sagt sogar Chemnitz [7]) — illae consuetudines ecclesiasticae, quas Augustinus existimat ex apostolorum traditione originem habere de baptizandis infantibus etc. Tales ritus quin vocentur apostolici, non pugnamus. Ganz ähnlich macht sich der reformirte Aretius den Einwand, non legi apostolos infantes baptizasse, ergo quia non scriptum, non baptizandos. Sed majorem „quidquid non scriptum, id etiam factum non esse“ nunquam probare potes [8]). So

---

[1]) Calvin, 4, 10, 30.
[2]) Aretius: ex. th. S. 71.
[3]) Schweizer, I. S. 218.
[4]) Aug. 15. S. 13. 31. Apol. S. 205. 212.
[5]) Form. conc. S. 615.
[6]) Form. conc. S. 791.
[7]) S. 75.
[8]) Ex. th. S. 71.

schreibt auch der neueste reformirte Dogmatiker, Ebrard, wenn ihm Zweifel an der Berechtigung der Kirche, eine solche Modification der Taufe vorzunehmen, entgegentreten: „gegen diesen Einwurf läßt sich nicht viel weiter sagen, als daß man auf das hohe Alter der Kindertaufe verweist, welche fast nothwendig schon unter den Augen der Apostel vorgekommen sein muß" [1]). Ueberhaupt hat hier die reformirte Kirche von vornenherein noch offener, als die lutherische zu den proscribirten Waffen der Tradition gegriffen. Schon Zwingli machte gegen die Wiedertäufer geltend, Jesus und die Apostel hätten gar viele Dinge gethan, die eben nicht aufgeschrieben worden seien [2]). Wäre das wirklich unsere letzte Zuflucht, so hätten wir demnach in der Kindertaufe den einzigen Ausnahmsfall für unsere ganze, hier entwickelte Ansicht. Die Kindertaufe wäre wirklich eine, in das Capitel der dogmatischen Tradition gehörige res apostolica, die einzige, die jetzt noch als solche zu erkennen ist. Fragen wir aber nach den Thatsachen, woraus diese Erkenntniß gewonnen würde, so tritt uns durchaus nichts Schlagendes entgegen. Vielmehr bleibt es dabei, daß vor Tertullian für die Kindertaufe keine Zeugnisse aufzutreiben sind. Will daher der Protestantismus an diesem einen Puncte nicht seine ganze, bewährte Anschauung, die er von dem Verhältnisse der apostolischen Tradition zur apostolischen Schrift hat, durchlöchern, so muß schlechterdings auch die Ritualtradition der Kindertaufe unter den allgemeineren Begriff einer historischen Tradition gebracht werden, von der aber die Kirche aus gewichtigen Gründen, wie auch von so manchen anderen, nicht abzugehen für rathsam befunden hat. Luther handelte daher inconsequent, wenn er die Kindertaufe für absolut verbindlich erklärt; vielmehr muß zugestanden werden, daß die Kindertaufe nur jure humano in der Kirche besteht [3]), was ja, wenn doch die Apostel, indem sie Erwachsene tauften, sicherlich nicht einem Artikel des jus divinum entgegen handeln konnten, schon um der Pietät gegen die kanonische Epoche willen anzuerkennen ist. Das Höchste, was von biblisch-theologischem Standpuncte aus zu leisten ist, besteht in dem Nachweise, mit dem bereits Zwingli und Melanchthon sich begnügten [4]), daß einerseits die Kindertaufe durch den neutestamentlichen Begriff der Taufe wenigstens nicht ausgeschlossen wird, andererseits aber der sonstigen Schriftlehre entschieden conform ist [5]). Namentlich vom letzteren Gesichtspuncte aus gingen die Väter zu Werke, indem sie, wie Origenes, Ambrosius, Augustinus, die Kindertaufe in Verbindung

---

[1]) Christliche Dogmatik, II. S. 626.

[2]) Schenkel: Wesen, I. S. 45.

[3]) Clericus: sentiments, S. 45.

[4]) Schenkel: Wesen, I. S. 37.

[5]) Marheinecke: System, II. S. 188.

setzten mit der Lehre von der Erbsünde, die durch die Taufe abgewaschen werden sollte, oder indem sie, wie Cyprian, daran erinnerten, Gott sehe, wie nicht die Person, so auch nicht das Alter an, oder indem sie mit Augustin die Parallele der Beschneidung herbeizogen. Ganz auf derselben Stufe mit diesen patristischen Erweisen der Schriftmäßigkeit der Taufe steht auch das protestantische Dogma. Es kann sich auf die Väter berufen, als auf beistimmende Zeugen, deren Schrifterkenntniß zu demselben Resultate geführt hat; es darf diese Väter aber nicht als autorisirte Lehrsubjecte betrachten, noch aus ihrer Uebereinstimmung auf den apostolischen Ursprung der betreffenden Tradition schließen wollen. — Schließlich sei nur noch erinnert, daß der Umschwung, wornach anfangs Erwachsene erst gläubig, dann getauft, später aber Kinder erst getauft, dann gläubig wurden, ganz eng zusammenhängt mit jenem allgemeinen Uebergange aus dem übernatürlichen, unvermittelten Ursprunge in die natürliche, überall vermittelte und fließende Fortentwicklung der Kirche. Eben dieser Umschwung war es ja, der auch das Verhältniß von Schrift und Tradition umgekehrt und der Schrift in späteren Zeiten diejenige Stellung gegeben hat, die in der kanonischen Epoche allerdings der Tradition zukam. So lange die Taufe an Erwachsenen vollzogen wurde, war das Christenthum als etwas Neues nur erst in der Gestalt des mündlichen Wortes vorhanden; aber in dem Maaße, als es, statt stets wieder von vornen anzufangen, von Geschlecht zu Geschlecht übergehen und gleichsam in seinen geschichtlichen Fluß gebracht werden sollte, bedurfte es, um also fortschreiten zu können, der Kindertaufe, und, um dabei seine ursprüngliche Identität nicht zu verlieren, der literarischen Fixirung: es wurden jetzt Kinder getauft, und die Unterweisung in der Schrift allein verbürgte forthin, daß der Glaube späterer Enkel noch mit dem der Altväter stimmen werde.

Noch leichter läßt sich die von den Apologeten der Tradition nicht minder betonte Schwierigkeit in Betreff der Sonntagsfeier auflösen; indem wir hier bekanntlich in dem glücklichen Falle sind, den Bestand derselben schon in der kanonischen Epoche nachweisen zu können (Apgesch. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. Apok. 1, 10.) [1]). Aber auch so, als apostolische Einrichtung gefaßt, gehört diese Institution doch wieder blos im angegebenen, weiteren Sinne zu der kirchlichen Ritualtradition und darf im Hinblicke auf Joh. 4, 23. 5, 17. Marc. 2, 27. 28. Gal. 4, 8. 9. Col. 2, 16. 17. Röm. 14, 1—6. nie als integrirender Bestandtheil des kanonischen Gotteswortes aufgefaßt werden [2]). Daß man sich zu dieser nothwendigen Consequenz besonders auf reformirter Seite so schwer entschlossen

---

[1]) Neander: Kirchengeschichte, I, 2. 1826. S. 514.

[2]) Neander: deutsche Zeitschrift, 1850. S. 203—210.

hat, ist ähnlich zu beurtheilen, wie die Thatsache, daß man trotz des Schriftprincips lange an der Jungfräulichkeit der Maria festhielt und sich z. B. noch in Poissy Theodor Beza von D'Espense sehr in die Enge damit treiben ließ [1]). Erst indem der Protestantismus über den kanonischen Charakter der Schrift zu genauer treffenden Begriffen gelangte, fielen diese letzten Instanzen des Traditionsstandpunctes hinweg.

§. 51.

Ist der Protestantismus wesentlich ein neuer Ansatz der geschichtlichen Verwirklichung des Christenthums, so muß der kanonbildende Proceß sich in ihm, wenn auch in viel kürzerem Verlaufe wiederholt haben, womit die Nothwendigkeit des Entstehens sogenannter Bekenntnisse unmittelbar gegeben ist.

1) Einen besonders wichtigen Punct in dem Zusammenhange des protestantischen Traditionsgedankens bildet die Symbolfrage, die unser §. im Anschlusse an die Bemerkungen zu lösen sucht, die an früheren Stellen dieser Erörterungen (§. 19, 3. §. 45, 1) über Entstehung und Bedeutung des Begriffes der Kanonicität vorkamen. Hiernach bedarf wohl der erste Theil unserer im §. aufgestellten Forderung keines besonderen Beweises mehr. Es liegt auf der Hand, wie die Reformation zwar von vornenherein von dem theologischen Begriffe des Wortes Gottes ihren Ausgang nahm, indessen erst sehr allmälig zu einer bestimmteren Fixirung seines Gehaltes und insonderheit des Umfangs derjenigen Literatur, die jenem Begriffe zur Unterlage diente, fortschritt. Von selbst versteht es sich ferner, daß dieser kanonbildende Proceß innerhalb des Protestantismus viel schneller verlaufen mußte, als im älteren Katholicismus, weil ja der Protestantismus den Ertrag aller, im ersten Stadium des Christenthums gemachter Erfahrungen bereits benützen konnte (§. 45, 3). Ebenso deutlich ist, daß das Resultat jenes Processes im Protestantismus ein anderes war, als in der ersten Evolution des Christenthums; wie dies besonders in der Ausscheidung der Apokryphen und der Annahme sogen. deuterokanonischer Bücher zu Tage liegt. Wie nun aber das Stadium jenes Processes chronologisch zusammenfällt mit dem Stadium der Symbolbildung, so sind es bekanntlich auch nur Symbole der zweiten Formation, Symbole, die schon an der Grenze der symbolbildenden Epoche stehen, in denen als compendiarisches Resultat der Kanonbildung ein wirkliches Register heiliger Schriften gegeben wird; andererseits verrathen die ursprünglichen, ihrem Begriffe am meisten entsprechenden Bekenntnisse noch eine bedeutende Unsicherheit hinsichtlich der Grenzen des Kanonischen und gehen von viel

---

[1]) Hering, I. S. 379.

allgemeineren, mehr auf den Inhalt, denn auf den Umfang reflectirenden Vorstellungen von Schrift und Wort Gottes aus. Schon diese rein historische Beobachtung gibt Licht über die eigentliche Natur des Symbolischen in seinem Unterschiede sowohl, als auch in seiner engen Verwandtschaft mit dem Kanonischen. Es gibt nur eine kanonische Epoche; aber nicht blos während der Periode der ersten Kanonbildung, sondern so oft innerhalb des Verlaufes der christlichen Geschichte Entwicklungsknoten eintreten, die sich, wie durch Verlassen einer abnorm gewordenen Fährte, so auch durch reformatorisches Wiederanknüpfen an das Ursprüngliche charakterisiren, so oft kehrt eine symbolische Epoche wieder, innerhalb deren der Begriff des Kanonischen auf's Neue sich bildet. Das Symbolische liegt in der Mitte zwischen dem Kanonischen und dem Kirchengeschichtlichen. Wir können vorläufig sagen: Die Schrift bezeugt, das Symbol bekennt, die kirchliche Theologie lehrt.

2) Versuchen wir es, uns eine Vorstellung von dem inneren Hergange des kanonbildenden Processes zu machen, so können wir dabei von dem bereits gewonnenen Resultate ausgehen, wornach das testimonium Spiritus sancti an der Schrift seinen eigenen concreten Inhalt gewinnt; eben um des jenem Zeugnisse homogenen und adäquaten Inhaltes willen rücken die einzelnen Bücher des alten und neuen Testamentes näher zusammen und werden endlich unter die gemeinsame Kategorie des Kanonischen gebracht. Es war mithin der Inhalt kanonischer Schrift in seinen wesentlichen Grundzügen bereits erkannt, ehe der äußere Umfang kanonischer Schriften abgegrenzt werden konnte. Erst nachdem man über gewisse unveräußerliche Grunddata des kanonischen Ideengehaltes bereits einig war, erst als man über die Hauptknotenpuncte jener inneren Geschichte, jener mit dem Eintritte der Heilserfahrung in der Seele anhebenden Reihe von Erlebnissen, Thatsachen, Zuständen, an denen der Mensch die Kraft und Wahrheit der Erlösung erkennt, bereits bestimmte und sichere Rechenschaft ablegen konnte [1]): sah man sich nach den einzelnen Lichtquellen um, von denen jenes innere Bild reflectirt war; und zwar that man dies unter der a priori feststehenden Voraussetzung, daß man beim Suchen nach denselben auf die apostolische Verkündigung des Heils hingewiesen sei. So fanden sich nach und nach die kanonischen Bücher zusammen, und je bestimmter ihre Zahl und ihr inneres Verhältniß in das Bewußtsein trat, desto schärfer zeichneten sich auch die Umrisse des vom subjectiven Geisteszeugnisse beglaubigten objectiven Kanonzeugnisses. Dieser Proceß nahm nun innerhalb der alten Kirche bekanntlich ungefähr vierhundert Jahre ein. Ehe er zum völligen Abschlusse gedieh, stand aber jenes eben besprochene, allgemeinere Bewußtsein um

---

[1]) Vgl. Hundeshagen: der deutsche Protestantismus, 1847. S. 278.

die Centralwahrheiten des Christenthums mit einer relativen Selbstständigkeit dem äußeren Worte noch gegenüber[1]); das subjective und das objective Moment des Schriftglaubens waren zwar bereits, wie dies nicht anders sein kann, in ein Verhältniß der Wechselwirkung zu einander getreten; aber ein bestimmtes Bewußtsein über die Gesetze dieses Rapports fehlte; es konnte ein völliger Zusammenschluß beider Factoren erst in dem Maaße eintreten, als der Umfang der kanonischen Schrift gegen das apokryphische Gebiet genauer abgegrenzt, und die Stelle des mündlichen Wortes mehr und mehr vom schriftlichen ausgefüllt wurde. So lange aber namentlich das Letztere noch nicht geschehen war, wurde jene Selbstständigkeit des subjectiven Factors in der alten Kirche noch durch den Umstand gesteigert, daß derselbe dazumal sein Complement noch ebensowohl in dem vorhandenen Nachhalle der apostolischen Rede, wie in der schriftlichen Hinterlassenschaft der Apostel finden konnte. Bei der unmittelbaren Nähe der kanonischen Epoche war der Inhalt des Geisteszeugnisses noch keineswegs ein blos an der Schrift und dem aus ihr entwickelten mündlichen Worte gewonnener. Um so eher war es aber auch möglich, diesem Inhalte eine Form zu geben, die, eben weil sie noch nicht auf exegetischer Grundlage ruhen und noch keine dogmatische Ausprägung erlangen konnte, die bekenntnißmäßige, symbolische war. Jene allgemeineren Grundlinien des christlichen Bewußtseins, wie sie in allen Gläubigen ein übereinstimmendes Schema bildeten, konnten nicht blos schon vor Abschluß der kanonbildenden Zeit in wesentlicher Identität gezogen werden; sie mußten geradezu gezogen werden, um des häretischen Gegensatzes willen, der keineswegs erst wartete, bis der Kanon abgeschlossen sein und sich alsdann auf Grund desselben pro et contra disputiren lassen würde. Diese vorläufigen Grundzüge, wie sie während der Kanonbildung, also noch ohne den Kanon ausdrücklich vorauszusetzen, gezeichnet wurden, liegen nun historisch vor in der sogen. regula fidei, deren Entstehungsgeschichte ja ganz durch die häretische Opposition bedingt ist[2]). An keiner anderen Erscheinung läßt sich der Begriff des Symbols so rein erkennen. Derselbe bringt eine möglichst präcise Fassung dessen mit sich, was als wesentlicher Inhalt des geistlich erleuchteten Bewußtseins bereits auf einem Stadium sich geltend macht, auf welchem die Vermittlung dieses subjectiven Factors mit dem historischen Bewußtsein um den apostolischen Ursprung gewisser Bücher noch nicht vollzogen, mithin eine genau bestimmte norma credendi et docendi noch nicht erreicht war. Wenn man daher gewöhnlich meint, das Symbol als Lehrformel oder als Compendium exegetischer Resultate auffassen zu müssen, so macht man es

---

[1]) Vgl. Dorner: das Princip unserer Kirche, S. 73.

[2]) Ritschl, S. 341–344.

zu einem Anachronismus; es würde dasselbe in diesem Falle bauen sollen noch ehe der Grund mit Sicherheit gelegt ist. Aber etwas anderes ist Lehre, etwas anderes Bekenntniß. Wenn der Proceß des werdenden Schriftglaubens überhaupt Realität hat, und kein protestantisches Hirngespinst ist, so muß auch ein bestimmtes, mit Nothwendigkeit sich bildendes und vom verbum Dei efficax im Bewußtsein des Subjects erzeugtes Resultat nachgewiesen werden können, noch ehe in demselben Bewußtsein der complicirte Begriff kanonischer Autorität sich zur allseitigen Klarheit seines Inhaltes und Umfanges entfaltet hat. Wie es sich aber mit Nothwendigkeit bildet, so wird jenes Resultat mit Nothwendigkeit sich auch Ausdruck verleihen, wo es sich durch entschiedenen Widerspruch in seinem noch zarten und empfindlichen, weil im ersten Wachsthume begriffenen Dasein angetastet findet. Dieser nothwendige Ausdruck nun, wie er zugleich der ganzen religiösen Stimmung eines Zeitalters gemeinsam ist, liegt im Bekenntnisse vor. Man kann mithin sagen: ist die kanonische Schrift Urkunde von der Realität der objectiven Offenbarung, des christlichen Factums, so ist die symbolische Schrift Urkunde von der Realität der subjectiven, d. h. des Geisteszeugnisses. Zwar auch wo dieses sich im Symbole eine Darstellung gibt, ist es im Grunde das apostolische Wort, woraus es seinen Inhalt zieht. Aber das so am apostolischen Worte sich explicirende Bewußtsein braucht Zeit, bis es sich auf seine Herkunft besonnen, bis es die Oertlichkeit seiner Heimath vollständig ausgemessen hat. Ehe das Letztere erreicht wird, drückt sich im Symbole der einstweilen gewonnene elementare Inhalt, über dessen subjective Richtigkeit kein Zweifel innerhalb der ganzen Gemeinschaft herrscht, ab, um seine genauere Bestimmung und lehrhafte Ausbreitung von einer späteren Zeit zu erwarten, der die Mittel zu gedankenmäßigeren Gestaltungen zu Gebote stehen. So erscheint jeder geistige Proceß anfangs unter der Form der Nothwendigkeit; und erst wenn das Bewußtsein schon einen gewissen concreten Zusammenhang und Halt gewonnen hat, beginnt die reflexionsmäßige Weiterbildung sowohl, als auch die denkende Revision der Gesetze, nach welchen unter diesen bestimmten Einwirkungen und Verhältnissen dieser bestimmte Bewußtseinsinhalt sich bilden mußte. Aber jenes unwillkürlich gewonnene Substrat kann nun und nimmer wieder aufgehoben oder mit einem anderen vertauscht werden; auf ihm beruht die natürliche Identität des Individuums. Durchaus ebenso beruht auf der Stabilität des symbolischen Gehaltes die Identität einer Religionsgemeinschaft.

Das Symbol bezeichnet mithin ein nothwendiges Moment in der Genesis des Begriffes der Kanonicität. Es ist der erste, übermächtige Eindruck der kanonischen Wahrheit, den das Symbol wiedergibt; und dieser erste Eindruck ist entscheidend für die ganze Lehrentwicklung, welche

letztere erst da recht anfängt, wo der Kanon fixirt, und die Zeit der Symbole vorüber ist. Jetzt tritt an die Stelle des Symbols die Arbeit der eigentlichen Dogmenbildung. Was im Symbole als blose Grundanschauung oder Grunderfahrung einer Gemeinde, also in wesentlich subjectiver Form dargestellt wurde, das soll jetzt in die Sphäre der Objectivität erhoben werden, es soll wissenschaftliches Gepräge empfangen. Hand in Hand mit dieser sich fortbildenden Dogmatik geht aber jene biblische Kritik, die die Grenzen des Kanons im Einzelnen immer schärfer zieht, oder vielmehr die einzelnen Bestandtheile desselben organisirt und differenzirt. So wird dann der Ausdruck jener allgemeinen Grundwahrheiten, in deren Besitz die bekennende Gemeinde ist, von dem Charakter des Subjectiven befreit, sie werden in organischen Zusammenhang unter einander gebracht, zugleich aber auch gemessen an der Schrift, wodurch andererseits wieder die Schrift selbst in ihren inneren Differenzen nachgewiesen und immer weniger als Orakelsammlung, immer mehr als ein Organismus von Offenbarungsurkunden erkannt wird. Dies das Geschäft der freien theologischen Fortbildung.

3) Hieraus ergibt sich der Unterschied zwischen symbolischer und dogmatischer Form. — Nach Lessing's [1]) Vorgange haben Schleiermacher [2]), Daub [3]), Marheineke [4]) und andere eine Selbsttäuschung der altprotestantischen Theologie darin erblicken wollen, daß dieselbe gemeint habe, was wahr und christlich sei, sei es deßhalb, weil es in der Bibel stehe, während doch umgekehrt es nur darum in der Bibel stehe, weil es wahr und christlich ist. Indem wir nun im Allgemeinen mit Nitzsch vollkommen einverstanden sind, wenn er diese vermeintlichen Gegensätze als blose Entwicklung eines und desselben Grundsatzes hinstellt [5]), insofern „die Bibel einmal keine zufällige, sondern eine nothwendige Wirkung der Wahrheit" ist [6]), können wir näher noch das in Rede stehende Wechselverhältniß so bestimmen: vom objectiven, materialen Factor des Schriftglaubens rückwärts auf das Eintreffen des formalen schließend, sage ich: was in der Bibel steht, ist wahr; vom subjectiven, formalen vorwärts auf die Realität des objectiven schließend: was wahr ist, steht in der Bibel. Alle wirklich constitutiven Elemente des christlich-religiösen Bewußtseins finden in der Schrift ihren erklärenden Anschließungspunct. Die theilweise Incongruenz jener beiden Sätze ist ganz

---

[1]) Werke, VI. S. 541. Schwarz, S. 147. 148.

[2]) §. 128, 3. II. S. 356.

[3]) Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, 1833. S. 125.

[4]) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1829. S. 477. Dogmatik, 1847. S. 562.

[5]) Vgl. Nitzsch: über die Behauptung: weil etwas wahr und vernünftig ist, steht es in der Bibel. Studien und Kritiken, 1832, S. 357—366. 1843, S. 386. 387.

[6]) S. 360. 361.

nach früher Gesagtem (§. 25, 2) zu beurtheilen. — Worauf es uns nun hier ankommt, ist dieses: während das Dogma immer auf der durchgebildeten Einheit beider Gegensätze beruht, gehört es zur Eigenthümlichkeit des Bekenntnisses, daß es unmittelbarer aus dem Herzen kommt und daher mehr die Einseitigkeit des Satzes vertritt: dieses ist wahr, darum steht es auch in der Bibel. Aber auch in der Dogmatik selbst darf dieses bekenntnißmäßige Moment nicht fehlen. Sofern der Dogmatiker jedenfalls zu den Gliedern der Kirche gehören muß, die das relativ klarste und umfassendste Bewußtsein über die Genesis und den Inhalt des Schriftglaubens besitzen, muß auch der kanonbildende Proceß in eigenthümlicher, subjectiver Nachbildung sich in seinem Bewußtsein vollzogen haben, er muß darum auch Meister einer gewissen Summe theologischer Wahrheit sein, die eben sein individuelles Bekenntniß bildet und ihm feststeht, ganz abgesehen von allen Resultaten seiner auf die Kanonicität der biblischen Bücher gerichteten Forschung. Was nun aus dieser relativen Selbstständigkeit des ihm zu Theil gewordenen Geisteszeugnisses übergeht in seine Darstellung des wissenschaftlichen Zusammenhangs der Dogmen, das ist das individuelle, bekenntnißmäßige Gepräge seiner Dogmatik. So ist Schleiermacher's Postulat zu verstehen: „jeder evangelischen Dogmatik gebührt es, Eigenthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr, als in der anderen, und bald in diesen, bald in jenen Lehrstücken stärker hervortritt" [1]). Was nun aber ebenso das Eigenthümliche und Charakteristische aller evangelischen Lehrdarstellungen zusammen ausmacht, das wird wiederum nichts anders sein, als der der ganzen Kirche gemeinsame Besitz symbolisch fixirter Wahrheit. Eben weil das Bekenntniß der relativ selbstständigste Ausdruck des Geisteszeugnisses ist, deßhalb gibt es auch den Schlüssel in die Hand, mit dem der einzelne Dogmatiker, die einzelne Confessionskirche, sich den Schatz des biblischen Reichthums aufschließt und sich in seinem Inhalte orientirt. So tritt die Autorität des Bekenntnisses nicht der der Schrift gegenüber, sondern es gibt eine Stelle in der Entwicklung des protestantischen Schriftprincips, die nur durch solche Erscheinungen, wie sie in den sog. Symbolen uns entgegentreten, ausgefüllt werden kann. Wo die Schrift wirklich als ein Werk des heiligen Geistes im heiligen Geiste gelesen wird, da muß an einem bestimmten Resultate dieses Geisteszeugniß erkennbar werden. Wo aber Glieder einer Kirche wirklich innerlich zusammengehören, da muß dieses Resultat wesentlich identisch sein; und wo dieses der Fall ist, da muß der aus der jederzeitigen Schriftforschung gewonnene subjective Gesammtbesitz zusammenfallen mit demjenigen Inhalte des Geisteszeugnisses, der schon klar zu erkennen war, noch ehe die

---

[1]) §. 25. I. S. 151. 152.

Schriften, aus denen er gewonnen wurde, in ihrem specifischen Werthe genau abgegrenzt und ihren inneren Verhältnissen sowohl, als ihrem Einzelinhalte nach vollständig gewürdigt waren. Dieser Inhalt aber ist der symbolische. Was daher dem wirklichen symbolischen Besitze einer Kirche nicht entspricht, das mag immerhin von Gliedern dieser Kirche producirt worden sein, es ist dann aber ein Zeichen, daß sich in diesen letzteren diejenigen Glaubenserlebnisse nicht wiederholt haben, durch deren bekenntnißmäßige Aussage die Kirche ihre charakteristische Gestalt gewonnen hat [1]).

4) Bekenntnisse von der nachgewiesenen Qualität sehen wir nun entstehen zuerst in der alten, ersten Entwicklung des Christenthums. Am reinsten tritt der bekenntnißmäßige Charakter hervor am Apostolicum, an dem sich, als an einem classischen Muster, die Momente des Begriffes des Symbolischen sämmtlich erkennen lassen. Namentlich aber ist an der regula fidei und ihrer im Apostolicum vorliegenden Schlußredaction am schlagendsten nachzuweisen, wie in eine, von dem Kanonischen ganz verschiedene Sphäre jedenfalls alle Autorität fallen muß, die man etwa den Bekenntnissen zuschreiben will. Eine der mancherlei haltungslosen und unsichern Vermittlungen, die von Seiten des Protestantismus nach dem Traditionsstandpuncte hin versucht wurden, ist bekanntlich in's Werk gesetzt worden mit Zuhülfenahme der Glaubensregel. So fand Calixt die einfache, allgemein faßliche Lehrsumme, gleichsam die synopsis articulorum biblicorum zusammengefaßt im apostolischen Bekenntnisse. So suchte Lessing seiner Zeit nachzuweisen, wie das Schriftprincip nur dann einen Sinn habe, wenn zugleich die Auslegung der Schrift sammt aller kirchlichen Lehre untergeordnet werde einem Inbegriffe von unbedingt gültigen Satzungen, wenn auch das Einzelne in der Schrift nach diesem Maaßstabe der Glaubensregel beurtheilt werde. Denselben Gedanken hat Delbrück, denselben neuerdings auch Nägelsbach [2]) vertreten. Nun ist von vornenherein nicht zu verkennen, daß dieses apostolische Symbol allerdings in einem ungleich innigeren Bezuge zur Schrift steht, als sämmtliche anderen Symbole; nicht blos weil es, aller Speculation sich entschlagend, die von der Schrift bezeugten Heilsthatsachen in möglichst compendiarischer Weise nur einfach an einander reiht, sondern noch vielmehr deßhalb, weil es selbst in seiner Bildung gleichen Schritt mit der Bildung des Kanons hält und ungefähr zu gleicher Zeit mit diesem abgeschlossen wird. Es gibt diejenigen Hauptpuncte im kirchlichen Bewußtsein an, auf welchen am hellsten das doppelte Licht des inneren Geistes- und äußeren Wortzeugnisses zusammentraf in jener Periode,

---

[1]) Vgl. Hofmann: Schriftbeweis, I. S. 4.

[2]) Was ist christlich? 1852. S. 1—20.

als die heilige Schrift sich der Kirche bezeugte und diese wiederum ihrer eigenen Aechtheit an der Schrift gewahr wurde. Die Glaubensregel in ihren verschiedenen Gestalten, das apostolische Symbolum in seinen verschiedenen Recensionen bilden die genaueste chronologische Parallele zu der Genesis des Kanons selbst, der ebenso an verschiedenen Orten ein verschiedener war, bis endlich in Folge einer Art gegenseitiger Concession zwar nicht alle, aber doch möglichst viele der im kirchlichen Gebrauche stehenden Bücher mit in den Kreis des Kanonischen hereingezogen wurden. Die Glaubensregel stellt nemlich das Resultat dar, das aus dem Wechselverhältnisse von äußerem apostolischem Worte, und fortwirkendem apostolischem Geiste bereits zu einer Zeit hervorging, als neben unseren kanonischen Schriften bald mit mehr, bald mit weniger bewußter Coordination noch gebraucht wurden: das Hebräerevangelium, das Petrusevangelium, Hermas, Barnabas, Pseudoclemens, das *κήρυγμα Πέτρου*, die *πράξεις Πέτρου*, die *πράξεις Παύλου*, die *περίοδος Φιλίππου*, die *ἀποκάλυψις Πέτρου*, der Briefwechsel des Paulus und Seneca, die traditiones Matthiae, die Weissagungen des Hystaspes und der Sibylle, die Recognitionen und Constitutionen. Indem nun so die Geschichte des Apostolicums ein sprechendes Pendant bildet zur Entstehungsgeschichte des Schriftprincips selbst, wird es uns gewiß immer ein ganz besonders ehrwürdiges testimonium bleiben, das zeigt, quomodo singulis temporibus, und zwar hier in derjenigen Epoche, in der das Schriftprincip selbst erst in's Dasein treten konnte, sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint [1]). Wenige Züge ausgenommen, bietet der Inhalt des apostolischen Bekenntnisses nichts, als diejenige Lapidarschrift, in der alle Einzelzeugnisse der verschiedenen Theile der Bibel zusammenlaufen. Aber gerade darum, weil in diesem Symbole die nachapostolische Kirche die Rede der Apostel wiederholt, „wie ein Confirmand Ja und Amen sagt zu dem, was er von seinem Lehrer empfangen hat und beschließt, es zu bewahren und fortzupflanzen auf die nachfolgenden Geschlechter" [2]): kann dieses Bekenntniß nicht die Bedeutung eines Regulativs für die Schrifterkenntniß haben, sondern indem vielmehr der Einzelne, aus eigenster, an der Schrift vollzogener Geisteserfahrung, das Symbolum sich zueignet, Ja und Amen dazu sprechen lernt aus freiester Ueberzeugung, beweist er eben an der Identität des Resultats die Identität des Processes, der jetzt in ihm vor sich geht und der seiner Zeit in der ganzen Kirche vor sich gegangen ist in der kanonbildenden Epoche. Etwas ganz anderes aber ist es, diese Glaubensregel

---

[1]) Concordienformel, S. 572.

[2]) Martensen, S. 55. Vgl. Heppe: Dogmatik der altprotestantischen Kirche, I. S. 230.

als ein Fundament exegetischer Tradition der Schrift bei- oder überordnen zu wollen. Auch wenn wir zugeben würden, was man anderwärts für mehr als wahrscheinlich gehalten hat, daß die Apostel ihre Gemeinden der ganzen Masse göttlicher Offenbarung nicht selbstständig gegenüber gestellt, sondern „gleichsam den Finger auf denjenigen Theil derselben gelegt haben, der ihr wahrer Mittelpunct ist", so daß sie also „nicht blos den Schatz, sondern auch den Schlüssel zum Schatze" übergeben hätten in einer kurz gefaßten regula fidei, die sich später zum apostolischen Symbole erweiterte [1]): wäre doch immerhin die Glaubensregel auch so nur ein Regulativ gewesen für die leicht sich verschiebende und verbiegende mündliche apostolische Mittheilung. Daß die Apostel aber auch die Finger auf ihre eigenen Schriften gelegt und ein unsicheres mündliches Symbol zum Schlüssel des sicher in der Schrift Verwahrten gemacht hätten, wird kaum gesagt werden wollen. Jedenfalls ginge der mündlichen Glaubensregel hierfür jede Befähigung ab, sie erwiese sich als durchaus „keiner Handhabung fähig" [2]). Denn „diese Glaubensregel war 1) zu keiner Zeit in einem vollendeten und unabänderlichen Buchstaben vorhanden, konnte 2) niemals durch sich selbst erklärt und verstanden werden, wie sie auch immer ausgesprochen sein mochte, und bedurfte 3) allezeit der Beglaubigung, die ihr die ganze innere oder äußere, mündliche oder schriftliche Ueberlieferung des Christenthums gab erst ihrerseits, ehe von ihr Beglaubigungen der Lehre des Tages ausgehen konnten, und mußte mithin 4) seitdem der apostolische Geist und Unterricht in schriftlichen Urkunden fixirt war, um so mehr aus der heiligen Schrift entnommen, abgeleitet und ihr untergeordnet werden, je lauter die Erfahrung sprach, daß die Schrift eine solche Regel offen und leicht mittheile denen, die sie suchten, und daß alle von der Schrift unabhängig gemachten Regeln, Traditionen und Lehren ebenso uneinig in sich selbst, als schriftwidrig zu werden angefangen" [3]). Sie ist offenbar selbst ganz abhängig von der Schrift, gleichsam eine compendiarische Inhaltsangabe der hauptsächlichsten, in der Schrift bezeugten Heilsthatsachen. Zudem kehren die gewichtigsten der gegen die Tradition selbst geltend gemachten Bedenken auch hier wieder. Da wären denn also nach Delbrück die Schriften der Apostel so gerathen, „daß sie zwar die apostolischen Grundsatzungen auch überliefern, aber so viel an ihnen liegt, jegliches davon eben so gut pantheistisch, als rein theistisch, sowohl christlich, als widerchristlich, bald orthodox, bald heterodox auffassen und darstellen lassen" [4]).

---

[1]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, X. S. 182.
[2]) Hofmann: Schriftbeweis, I. 1852. S. 9.
[3]) Nitzsch: Stud. u. Krit. 1828. S. 643. 644. Vgl. damit auch Zeitschrift für Protest. und Kirche. Neue Folge, XXIX. S. 133.
[4]) Nitzsch a. a. O. S. 653.

Also „heißt es im apostolischen Symbole: empfangen vom heiligen Geiste, dann ist das ganz zweifelsfrei, festsinnig und gewiß. Kommt es aber in der Schrift vor, so fängt es an, ein Vieldeutiges zu werden. Finde ich im Symbole die Satzung: seinen eingeborenen Sohn, so soll ich entweder mit Bestimmtheit wissen oder doch zu wissen meinen, was das sei, und glauben, daß es sei. Aber in der Schrift darf ich es nach Befinden unverstanden oder mißverstanden lassen!" [1]) Dies die wesentlichen Momente der schlagenden und die ganze Sache abschließenden Widerlegung, die Nitzsch der Lessing-Delbrück'schen Entdeckung hat angedeihen lassen.

5) Schon mehr der Grenze des symbolischen Charakters zu liegen dann die Erweiterungen, die die Haupttheile des Apostolicums auf den Synoden von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon erfuhren. Historisch fallen diese Bekenntnisse gerade in die Zeit des Abschlusses des kanonbildenden Processes. Dies war in der That auch der letzte Moment, der noch ein Bekenntniß erzeugen konnte. Es ist daher nicht zu leugnen, daß sowohl die drei Synodalconfessionen, als auch besonders das sie zusammenfassende Athanasianum bereits den Uebergang zur eigentlich dogmatischen Lehrbildung des Katholicismus darstellen. Zwar gehört es, wie wir sahen, zum Begriffe des Symbolischen, durch den Gegensatz Entstehung zu finden. Aber während im Apostolicum noch das positive Element überwiegt, tritt in den zuletzt genannten Symbolen das negative Interesse, die polemische Tendenz einseitiger hervor. Nicht mehr: „ich glaube, darum rede ich," sondern: „weil ein anderer anders redet, rede ich" lautet die Losung. Doch ist nicht zu vergessen, daß das letztere Interesse auch schon die Entstehung der Glaubensregel mit bedingt hatte, daß hingegen auch das nicänische Symbol um der Plerophorie seines bekenntnißmäßigen Charakters sogar liturgischen Gebrauch finden konnte. Gleiche Erscheinungen begegnen uns dann auf protestantischem Gebiete. Eben weil der Protestantismus sich als neuen Ansatz christlicher Lebensentwicklung weiß, erzeugt er auch, ganz in Analogie mit der ersten Periode des Christenthums, Bekenntnisse. Und zwar begegnen wir auch hier zuerst der augsburgischen Confession und ihrer Apologie, zweien Schriften, die, wie keine späteren mehr, ächt bekenntnißmäßigen Charakter tragen. Auch hier ist der kanonbildende Proceß noch nicht zum Abschlusse gelangt; wie nicht blos die wenigstens mit keiner ausdrücklichen Ablehnung ihres Gebrauchs verbundene Berücksichtigung von Tob. 4, 6. 11. 20. und 2 Macc. 15, 14. in der Apologie [2]), sondern mehr noch der Umstand erweist, daß die Augustana selbst ganz ohne alle Restric-

---

[1]) A. a. O. S. 645.

[2]) S. 117. Art. 3. S. 224. Art. 9.

tion und Cautelen eine Vorstellung anathematisirt, die ohne alle Frage vorhanden ist in einem Buche, welches nachher trotz Luther's beharrlichen Bedenken doch mehr und mehr als ein kanonisches sich geltend machte [1]. Auch Luther's Bibelübersetzung und sein Urtheil über einzelne biblische Bücher waren noch nicht zum Abschlusse gediehen. So gewiß die Augustana auch zunächst deßhalb entstanden ist, weil Kaiser und Reich sie verlangten, so positiven Charakters ist sie doch wenigstens in ihrem ersten Theile, während dann in den nachfolgenden lutherischen Symbolen mehr und mehr das negative Moment sich geltend macht, weßhalb die letzteren auch immer entschiedener den Lehrcharakter annehmen; die Concordienformel stellt endlich geradezu den Uebergang zum lutherischen Scholasticismus dar. Die bedeutendsten reformirten Symbole sind zwar noch vor der Concordienformel entstanden, gehören aber doch schon der zweiten Formation des Protestantismus an, was mit dem Charakter der reformirten Confession überhaupt zusammenhängt (§. 3, 2); mehrere der bekanntesten reformirten Symbole geben geradezu, wovon die Augustana weit entfernt ist, ein Register der kanonischen Schriften, stellen mithin den Moment des Abschlusses des kanonbildenden Processes dar; damit aber nehmen auch sie bereits eine Uebergangsstellung zu den eigentlich dogmatischen Darstellungen ein. Ganz secundären Charakters sind endlich die Symbole, die nach den Zeiten der Concordienformel noch in reformirten Ländern entstanden; selbst die historische Bedeutung des Dordracenums ist lange nicht so hoch anzuschlagen, als man in Erwägung seiner Entstehungsverhältnisse vermuthen sollte. Die Symbole aber, die zuletzt Heidegger und Gernler gegen Saumür, die Calov und seine Freunde gegen Helmstädt als Panier der Rechtgläubigkeit aufzurichten unternahmen, bewiesen durch ihr Geschick genugsam, wie unmöglich es ist, symbolische Pflanzungen zu erziehen, wo der Frühling, in dem sie allein gedeihen, bereits vorüber ist. Frägt man jetzt, ob unsere evangelische Kirche sich noch ein neues Symbol geben dürfe und könne, so scheint uns diese Frage wieder ebenso unpraktisch, wie die nach der möglichen Ergänzung des Kanons. Ein neues Symbol der evangelischen Kirche könnte nur entstehen, wenn es in ihr selbst zu einer derartigen Krisis kommen sollte, wie sie in den Tagen der Reformation über die katholische Kirche hereinbrach und dieselbige nöthigte, den austretenden und ihren Glauben bekennenden Repräsentanten einer Zukunftskirche gegenüber auch ihren eigenen, derzeitigen Glaubensbestand noch einmal bekenntnißmäßig zu fixiren. Alle Hypothesen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Katastrophe gehen uns hier nichts an, wo wir es mit wirklichen Verhältnissen zu thun haben. Zugleich aber geht aus dem

---

[1] S. 14. Art. 17.

eben Gesagten hervor, wie die modernen katholischen Symbole im Zusammenhange dieser Anschauung zu betrachten sind; nemlich als Documente einer für den Katholicismus äußerst kritischen Gährungszeit, die aus demselben leicht hätte ein ganz Neues machen können; es waren durch Männer, wie Erasmus, Cajetan u. a. Ansätze zu einem neuen kanonbildenden Processe gemacht, der aber bereits wieder ganz in die alten Normen zurückgelenkt hatte, als es endlich zum Aussprechen der Symbole kam.

6) Schließlich hätten wir noch aufmerksam zu machen auf einen confessionellen Unterschied, der sich aus dem Gesagten mit Nothwendigkeit ergibt. Wir erkannten, daß, was Entstehungsverhältnisse und innere Qualification betrifft, die Augustana von allen protestantischen Symbolen entschieden den ersten Rang einnimmt. Es ist dem ganzen Charakterzuge des lutherischen Protestantismus angemessen, mehr bekenntnißmäßiger Natur zu sein, während die reformirte Confession mehr Bürgschaft für Entwicklung des eigentlichen Lehrzusammenhangs in sich trägt. Daher es nichts Widersprechendes hat, wenn die Reformirten sich gern an die Augustana anschließen, wo es auf ein wirkliches Symbol ankommt, dagegen eine freiere Stellung einnehmen gegenüber ihren eigenen Bekenntnissen; eine Stellung, die wir selbst während der orthodoxesten Epoche von der reformirten Theologie behauptet sehen [1]). Hier steuert man auch nicht so bewußt, wie im Lutherthume, auf eine Repetition der alten Kirchengeschichte mit möglichster Vermeidung ihrer Auswüchse hinaus. Einen wie ganz anderen Charakter, als die Streitigkeiten im Schooße des Lutherthums, tragen jene aus Veranlassung des Amyraldismus Statt gehabten Synoden und Controversen in Frankreich! In noch viel unzweideutigerer Weise, als die Concordienformel, sprechen die reformirten Symbole die Perfectibilität ihres Lehrbegriffs aus [2]) und bahnen so eine richtige Unterscheidung an zwischen dem feststehenden, bekenntnißmäßigen und dem nur temporären Werth an sich tragenden lehrhaftigen Theile ihres Inhaltes. Andererseits wird der Abstand des Symbolischen vom Kanonischen hier auch bestimmter erkannt. Gegen eine authentische Schriftauslegung durch die Kirche verwahrt sich die schottische Confession auf das nachdrücklichste: scripturae interpretationem neque ad privatam aliquam aut publicam personam pertinere confitemur, neque ad ecclesiam aliquam [3]). Endlich mußte schon der Umstand, daß kein einziges reformirtes Symbol ist, das von allen Landeskirchen anerkannt würde, einer hoch gesteigerten Symbololatrie Eintrag thun. Man kannte überhaupt Symbole nicht

---

[1]) Gaß a. a. O. I. S. 384. 387.

[2]) Hofmann: Symbolik, S. 280. 281.

[3]) Scot. 18.

einmal dem Namen nach, sondern blos Confessionen, die später aus rein literarischem Interesse gesammelt wurden [1]). Freilich soll damit nicht gesagt sein, daß auch in praxi etwa die schottische Kirche, oder die Mitglieder der dordrechter Synode, oder die Verfasser des consensus helveticus repetitus irgendwie reinlicher, als die Lutheraner, hätten die Linien zu ziehen vermocht, mit deren Innehaltung dem Schriftprincipe der evangelischen Kirche wirklich Genüge geschehen ist.

§. 52.

Mit dem Begriffe des Symbolischen tritt am klarsten zu Tage der fundamentale Unterschied zwischen dem, was der Protestantismus als die historische Tradition einer Kirche anerkennt, d. h. dem unterscheidenden Charakter und der eigenthümlichen Fortbewegungslinie einer bestimmten Entwicklungsphase des Christenthums, und dem dogmatischen Traditionsbegriffe des Katholicismus, durch dessen Resultat sofort jener Charakter als ein kanonischer, jene Linie als eine absolut normale bestimmt wird.

1) Baur macht aufmerksam auf jenes sichere Lebensgefühl, womit ganz aus dem Geiste des Reformators von Wittenberg heraus die lutherische Kirche sich fortgebildet und durch alle Streitigkeiten hindurch den sichern Zusammenhang mit sich selbst und ihren bleibenden Charakter bewahrt habe [2]). Daß auf diese von einem allgemeinen Principe beherrschte Erscheinung der Begriff der Tradition anwendbar ist, liegt auf der Hand. Das substantielle Wesen der Tradition ist überall vorhanden, wo irgend eine Sphäre des höheren, geistig sittlichen Lebens zu einer in sich geschlossenen Totalität von Grundsätzen, Bestimmungen, Formen, zu einheitlicher Gestaltung, zur Continuität von Entwicklungsstufen sich ausgebildet hat, mit einem Worte, wo Geschichte ist [3]). Ist das Christenthum Geschichte, hat es überhaupt Realität, so athmet es auch in der Luft der historischen Tradition, stirbt aber, wo ihm diese Luft entzogen wird. Geschichte aber ist Fortbewegung. Der Charakter einer geschichtlichen Entwicklung bestimmt sich mithin immer nicht blos durch einen Ausgangspunct, sondern auch durch einen zweiten Punct, der die Richtung angibt, in der man von jenem Ausgangspuncte weiterschreitet. Ein zweiter Punct wird gefunden sein und genau fixirt werden können, sobald man von dem ersten sich so weit entfernt hat, daß dieser in vollkommen objectiver Perspective erscheint. Sobald dieses der Fall ist, ist

[1]) Schweizer: reformirte Glaubenslehre, I. S. 34.

[2]) Gegensatz, S. 485.

[3]) Vgl. Baier: Symbolik, S. 177.

die Richtung des Fortschrittes gegeben. Die kanonische Epoche nun, die den Ausgangspunct aller christlichen Entwicklungsstadien bilden muß, ist in diesem Sinne ein Objectives geworden, sobald der Begriff des Kanonischen sich gebildet, der kanonbildende Proceß sich abgeschlossen hat. Nun ist der weitere Punct, oder sind die weiteren Puncte in den mittlerweile entstandenen Symbolen gegeben, durch deren Verbindung mit dem Ausgangspuncte die Fortschrittslinie einer christlichen Entwicklungsphase in unbestimmter Länge gezogen werden kann. Abgebrochen kann die Linie werden; aber mit sich selbst identisch bleiben kann sie nicht, ohne jene symbolische Punctuation einzuhalten. Dies ungefähr waren die Resultate unseres vorigen §. Wenn es sich nun frägt, welcherlei Autorität hiernach diesen Bekenntnissen zugeschrieben werden müsse, und ob sie etwa in der Weise einer Tradition der Schrift zur Seite treten, so hat sich im Allgemeinen aus der bisherigen Darstellung schon ergeben, daß jene Wegweiser, die auf den Anfangsstationen der Entwicklungslinie aufgestellt wurden, allerdings nicht umsonst dastehen können, sondern nach einer Richtung weisen, die von der Kirche nur aufgegeben werden darf, wenn die letztere Willens ist, sich zugleich selbst aufzugeben. Wenn Schweizer bemerkt, mit Beseitigung der Continuität kirchlicher Entwicklung sei immer nur eine Secte, nie eine Kirche möglich [1]), so kommt diesem Satze objective Wahrheit allerdings insofern zu, als ein Innehalten jener Continuität in der Berücksichtigung, die die ganze kirchenhistorische Vergangenheit auch im Protestantismus findet, (§. 45, 3), gefunden werden kann; mehr noch besitzt der Satz aber subjective Richtigkeit im Sinne der Kirche selbst. Ist diese „ein durch die Identität des religiösen Bewußtseins sich im Wechsel der Zeitalter fortsetzender Organismus" [2]), so besitzt sie in dem symbolischen Gehalte eine, dem Wechsel ihrer zeitlichen Erscheinung zu Grunde liegende Einheit, mit deren Beiseitesetzung ihre Mitglieder sectirerisch zu werden anfangen. Bis hierher etwa erstreckt sich die Uebereinstimmung, die hinsichtlich der Bedeutung der Symbole zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche herrscht. Weil nun aber die erstere den Begriff des Kanonischen finaliter verleugnet, ist ihr auch die Möglichkeit benommen, den Werth des Symbols im richtigen Zusammenhange aufzufassen und zu taxiren. Jeder sichere Anhaltspunct für Bestimmung dieses Begriffes ist da entschwunden, wo man die kanonische Literatur im Grunde nur als Anfang der kirchlichen Dogmatik gelten läßt. Natürlich fallen dann auch die Symbole ganz in dieselbe gleichnamige Reihe; sie sollen eben lehren, wie die Schrift vor ihnen, und die Dogmatiker nach ihnen; sie werden objective Lehr-

---

[1]) Reformirte Glaubenslehre, I. S. 4.

[2]) Hundeshagen: deutscher Protestantismus, S. 290.

normen, während die protestantische Kirche nach den bisher entwickelten Grundsätzen in ihnen nur einen Ausdruck der „subjectiven Gewißheit des Evangeliums" erblicken kann [1]). Zuerst sah der Mensch sein eigenes Innere, das Geheimniß seines Herzens, seines Lebens und Wollens, Dichtens und Trachtens, sich aufgeschlossen; noch ehe der Schlüssel selbst genauer untersucht war, konnte der wesentliche Inhalt des eröffneten religiösen Bewußtseins symbolisch fixirt werden. Es gehört mithin zu dem wesentlichen Charakter des Bekenntnisses, keine wissenschaftliche Demonstration, die mit der Beschreibung des Schlüssels anhebt, zu sein [2]); es ist das Bekenntniß nicht sowohl eine theologische Arbeit, als eine religiöse That, hat daher auch nicht als papierenes Document, sondern blos als fortdauerndes Erzeugniß des in allen lebendigen Gliedern auf's Neue zum Vollzuge kommenden Schriftglaubens seinen Werth. Ist nun aber dieses der Fall, so darf das Bekenntniß offenbar schlechterdings nicht als eine regula fidei oder als eine objective Norm der Schriftauslegung gelten wollen; eine solche Betrachtung ist vielmehr die ächt katholische. Das Bekenntniß aber bringt diejenige subjective Bedingung der Schriftauslegung zum Ausdrucke, welche bereits als ein Erzeugniß des Wortes Gottes vorhanden war, ehe man zur Auslegung der einzelnen Schriftstücke schritt [3]). Es ist das katholische Bekenntniß ein dem Schriftglauben selbstständig nachfolgendes und daher ihn selbst regulirendes Moment; während das protestantische Symbol in die Genesis des Schriftglaubens selbst als ein Moment desselben hineinfällt, mithin nicht hinter, sondern vor den Abschluß dieses Schriftglaubens zu stehen kommt.

2) Daraus folgt nun für das Verhältniß des Symbolischen zum Dogmatischen auf jedenfall dieses, daß das Erstere sich zum Letzteren nicht etwa verhält wie die Anfänge zum Fortgang. Vielmehr hat der ächte symbolische Inhalt mit dem kanonischen das Eine ganz gemein, daß er sich überall und auf jedem Puncte der Entwicklung wieder auf's Neue erzeugt und mit jedem Glauben an die Schrift auch wieder zum Vorscheine kommt. So verbleibt das, was in den Symbolen ächt symbolisch ist, in wesentlicher Identität, als conditio sine qua non für alle, den confessionellen Charakter tragende Schriftauslegung und Dogmatik. Die Schwierigkeit liegt nun aber darin, daß die Bekenntnisse selbst, und die späteren immer mehr, als die früheren, Neigung zeigen, an die Stelle jenes, ihnen wesentlich zukommenden, subjectiven Charakters objective Begriffsbestimmungen und systematischen Zusammenhang zu setzen; gleichsam als könnten sie dadurch eine höhere Stufe von Gewißheit erreichen, wäh-

---

[1]) Vgl. Ritschl: über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche, 1854. S. 29.
[2]) Vgl. Hundeshagen: deutscher Protestantismus, S. 279.
[3]) Ritschl, S. 28. 30. Hundeshagen, S. 293.

rend im Gegentheil eben der begriffliche Ausdruck schon an sich niemals der adäquate sein kann. Soweit daher ein Bekenntniß an diesem Streben Theil nimmt, hört es auf, ein Moment des entstehenden Schriftglaubens zu sein, und fällt mit herein in einen, den Abschluß des Schriftglaubens bereits voraussetzenden dogmenbildenden Proceß. Sollte ihm auch insofern noch eine specifische Bedeutung zukommen, so könnte es nur die eines Musters von dogmatischer Klarheit und Wahrheit sein; dann aber wäre es bindende Lehrnorm; und in der That ist dieses der Sinn des katholischen Systems. Der Protestantismus aber, der schon den temporären Elementen der Schrift gegenüber eine freie Stellung einnahm, steht natürlich mit der allerberechtigtsten Unbefangenheit den Bekenntnissen gegenüber, sofern diese bereits als Fragmente von dogmatischen Compendien anzusehen sind; er erkennt an, daß schon die für diese Zwecke gebrauchte Terminologie einem folgenden Zeitbewußtsein nothwendig wieder inadäquat werden müsse; daß das Symbol selbst, als in großen Bewegungen entstanden, die Spuren particularistischer Einflüsse, temporärer Bedürfnisse an sich tragen werde; es konnten namentlich ältere dogmatische Resultate, die in keiner nothwendigen Verbindung stehen mit dem Hauptinteresse des neuen religiösen Bewußtseins, doch mit herübergenommen werden, ohne daß sich eine kritische Reflexion auf sie gerichtet hätte [1]). Später erst werden solche secundäre Elemente des Bekenntnisses als in einer größeren oder geringeren Incongruenz zur Schrift stehend begriffen werden; sie werden daher in der Dogmatik selbst nicht wieder erscheinen können, ohne daß sie sich mannigfache Berichtigung und wesentliche Ergänzung durch die fortgeschrittene Schriftauslegung gefallen lassen müßten; wie denn in der lutherischen Kirche selbst hinsichtlich mehrerer Artikel der Augustana geschehen ist. Man denke namentlich an die Vorstellung von der Kirche, wie sie die Concordienformel in nicht zu verhüllendem Gegensatze zur Augustana und zur Apologie mit sich führt, an den allgemeinen Begriff des Sacraments, wie er innerhalb der beiden letzt genannten Bekenntnisse selbst nicht stimmen will zu der lutherischen Abendmahlslehre, ferner an die von den neuen Lutheranern offen bekannte Thatsache, wornach die symbolischen Bestimmungen über das Amt eine Weiterbildung nothwendig erscheinen lassen sollen; an die Eschatologie des siebzehnten Artikels u. s. f. Gewiß ist jedenfalls, daß die Apologie selbst diese innere Differenz des Symbolinhalts anerkennt, wenn sie den Artikel von der Sündenvergebung mit allen seinen Voraussetzungen und Consequenzen als fundamental aufstellt: manifestus et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri hominem remissionem peccatorum dilectione erga Deum ante gratiam. Nam hoc quoque

---

[1]) Hundeshagen, S. 297.

est tollere fundamentum, hoc est Christum [1]). Deutlicher kann sich das eigentlich Symbolmäßige nicht zu erkennen geben. Es spricht sich hierin in unmittelbarer Weise eine eigenthümliche, durch das Wort Gottes gewirkte Grundstimmung des religiösen Bewußtseins aus, das nun von der Dogmatik in die Form objectiver Lehrbestimmungen zu bringen ist. Man wird also nicht erwarten, daß die Dogmatik nur eine logisch geordnete Repetition des symbolischen Inhaltes sein sollte. Denn dieser steht als die subjective Bedingung des Schriftverständnisses, von der die Identität der Kirche mit sich selbst abhängt, fest für das ganze Stadium der christlichen Entwicklung, welches eben durch diese bestimmte Form der christlichen Idee sich charakterisirt. Die Dogmatik hingegen ist nichts Stereotypes, urkundenmäßig Abgeschlossenes, sondern in stetem Werden begriffen.

3) Nun kann es uns nicht mehr schwer fallen, diejenige Autorität des Symbols, mit der ein Rückfall in das katholische Traditionsdogma unvermeidlich gesetzt ist, zu unterscheiden von der anderen, die sich mit dem protestantischen Schriftprincipe nicht blos verträgt, sondern zugleich ein Postulat desselben bildet. In keiner Weise darf der Protestantismus es sich beigehen lassen, den specifischen Unterschied zwischen der kanonischen Schrift und den ferneren Producten der religiösen Geistesentwicklung — mögen diese sich noch so auffallend als Höhepuncte ankündigen — zu vermischen, indem er etwa eine oder verschiedene symbolische Epochen als Fortsetzungen der kanonischen statuirte: das hieße zwei Größen äußerlich als Additionsposten coordiniren, die vielmehr nur als Factoren eines einheitlichen Processes auftreten. Es wurde nachgewiesen, daß die Opposition wider die katholische Tradition ganz am Schriftglauben, dieser wesentlich am Geisteszeugniß hängt, und die Realität des letzteren wieder sich im Bekenntnisse erweist. Ist dieses Geisteszeugniß ein in sich selbst widerspruchsvolles, so kann auch heute symbolisch sein, was morgen verlacht wird. Hat es aber seine Richtigkeit mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes und steht diese in dem Verhältnisse zur Schrift, wie es hier als protestantische Voraussetzung nachgewiesen wurde, so wird der symbolische Gehalt einer Kirche so lange nicht verändert werden können, als auch ihr Verhältniß zur kanonischen Epoche noch dasselbe ist, als der kanonbildende Proceß, den sie voraussetzt, noch in seiner wesentlichen Richtigkeit anerkannt wird. Die symbolische Autorität hängt mithin eng zusammen mit der Identität des durch alle Jahrhunderte gehenden Geisteszeugnisses, nicht mit einem irdischen Machtspruche der Kirche. Wir dürfen uns daher nur an früher Gesagtes (§. 28, 3) erinnern, um zu erkennen, wie einem völlig verschiedenen Gebiete jene Traditionstheorien, die auf

[1]) S. 148.

eine Erinnerung der Kirche an die kanonische Urzeit oder an fortdauernde kirchliche Inspiration hinauslaufen, angehören gegenüber dieser, in der Identität des Symbols begründeten protestantischen Tradition. Weil nun so der symbolische Inhalt blos ein Reflex der Inspiration ist, darf er am allerwenigsten selbst als Product fortgesetzter Inspiration — bezöge sich diese auch nur auf infallible Schriftauslegung — darf er auf keine Weise als kanonische Auslegung des kanonischen Zeugnisses betrachtet werden; wofern nicht die dogmatische Tradition in einer ihrer oben dargestellten Formen (§. 49, 1) allen Ernstes sollte restituirt werden. In letzterer Weise verzerrt mußte aber schon der ältere Katholicismus den Begriff des Symbolischen fassen, nachdem er einmal die Productivität des in den Aposteln, und des in den Bischöfen wirksamen Geistes identificirt hatte; und in ein ähnliches Verhältniß setzt das orthodoxe Lutherthum, indem es sich für eine Wiederaufnahme und Fortsetzung der altkatholischen Kirche hält (§. 47, 4), seine Symbole zu den ökumenischen. Allerdings hat mit derselben Nothwendigkeit, womit einst in der ersten Epoche des Christenthums die regula fidei sich bildete und ihre weitere Ausführung fand in den ökumenischen Symbolen, auch der Protestantismus die kanonische Wahrheit in dem eigenthümlichen Lichte, unter dem sie ihm zuerst entgegentrat, dargestellt in Bekenntnißschriften. Diese Parallele ist noch ganz unverfänglich. Aber ganz wie in der altkatholischen Kirche die Symbole und Glaubensregeln den ersten Ansatz bildeten zu einer neben der Schrift sich erhebenden Tradition, in der die auszulegende Schrift in die unfehlbar ausgelegte sich verwandelt hat; wie der Trieb nach kirchlicher Signatur bereits seinen Einfluß auch auf diese schiefe Auffassungsweise der symbolischen Producte ausübte: so wurde seit Hutter auch in der lutherischen Kirche den im Concordienbuche zusammengestellten Bekenntnissen und Katechismen eine feste Stellung zwischen der Schrift und dem dogmatischen Systeme angewiesen. Die Solidarität der kirchlichen Entwicklung schien nun weiter auf ganz gleiche Weise, wie in der alten Kirche, bedingt durch möglichst genaues Innehalten des Einverständnisses jedesmaliger Gegenwart mit diesem, unter der Gewalt des ersten, fruchtbaren Eindrucks entstandenen Reflexe der Schriftwahrheit. Indem man diesen Reflex nun weiter nicht anders, denn als Lehrmuster aufzufassen wußte, entstand das lutherische Gepräge des Kirchenthums, dessen charakteristisches Kennzeichen darin besteht, daß es nicht anders glaubt, als eine neue Auflage des katholischen Kirchenthums zu sein, in welcher eine verbessernde Hand zunächst blos bei den dogmatischen Capiteln zu erkennen sein sollte. Nicht daß der ganze ältere, unter den Auspicien des Traditionsprincips verlaufene Proceß an sich falsch gewesen sei, war die Meinung; sondern nur daß er an einer bestimmten Stelle zufällig aus dem richtigen Geleise gekommen. Eben an dieser Stelle suchte man nun mit Aufstellung neuer

Symbole das Geleise wieder einzurichten; ganz wie die alten Väter Dämme gebaut hatten gegenüber den Extravaganzen eines Arius oder Nestorius. Zwar bleibt noch der theoretische Unterschied, daß man lutherischer Seits allen Symbolen nur eine necessitas hypothetica zuschreibt. „Aber dieses Bedingte empfängt durch den Zutritt des confessionellen Bewußtseins Macht genug, um selbst wieder bedingend zu wirken; es verstärkt und beschützt die dogmatische Tradition" [1]; kurz, es thut ganz dieselben Dienste, die auch die ökumenischen Symbole gethan hatten. Alles läßt sich nun in der That darauf an, eine möglichst genaue Copie der altkatholischen Zeit in der lutherischen Kirche darzustellen. Wenn Chemnitz sich Mühe gibt, aus den Schriften der Väter zu beweisen, daß diese letzteren ihre dogmatischen Ansichten selbst nicht für absolut richtig haben angesehen wissen wollen [2], so that es bekanntlich bald ebenso Noth, aus dem Concordienbuche dem späteren Geschlechte lutherischen Kirchenthums nachzuweisen, daß auch dieses Werk des Chemnitz und seiner Collegen solchen Anspruch nicht erhebt. Nichtsdestoweniger machte sich der Trieb nach Kanonisation der Vergangenheit immer mächtiger geltend; nur daß sein Object blos die „reine Lehre der Väter," und daß diese Lehre eine andere war, als in der katholischen Kirche, machte noch den Unterschied aus. Aber die formale Behandlung der Lehre stimmte wieder genau überein. Man wußte nicht anders, als daß die Schrift lehre, daß das Symbol lehre, und daß ebenso auch die Kirche lehre. Alle treiben dasselbe Geschäft; nur daß die detaillirte Ausmalung des schon von der Schrift vollständig beschriebenen Lehrfeldes fortschreitet. Soweit dieses letztere ausgemalt ist, so weit erstreckt sich die verbindende Macht der Tradition. Gerade wie zu Zeiten des Origenes oder des Gregor von Nazianz das Gebiet, das von der Kirche bereits mit dogmatischen Entscheidungen angebaut war, abgegrenzt wurde von dem freien Felde, darauf die Speculation derzeitig sich noch ergehen durfte, wie diese Praxis sich forterbte in der katholischen Kirche und immer dann erst von wirklicher Ketzerei die Rede sein konnte, wenn die Kirche den betreffenden Punct definirt hatte, so beginnen nach scholastischem Vorgange nun auch die lutherischen Dogmatiker die Fundamentalartikel zu unterscheiden von den nicht fundamentalen Lehren, und diese wieder von den theologischen Problemen [3].

---

[1] Gaß a. a. O. I. S. 242.

[2] S. 71—74.

[3] Vgl. Muratori, de ingen. moder. 1, 13: illae rationes ad fidem spectabunt et fundamentales appellabuntur, quas aut sancti patres ubique et semper et unanimiter pro certis atque evidentibus aut generalia concilia, romanique pontifices in suis fidei formulis, decretis et judiciis ab universa ecclesia probatis concordi studio probarunt et tanquam fundamenta dogmatum posuerunt.

Die Methode des dogmatischen Fortschrittes ist demnach, wenn auch freilich in Miniatur, dieselbe, wie in der alten Kirche: der gesammte Kreis biblischer Wahrheit wird von einem gewissen, als central geltenden Puncte aus beschritten und mit einem Netze von Begriffen überzogen. Soweit dieses Netz schon mit Sicherheit gesponnen ist, so weit ist die Arbeit ein für allemal fertig; was noch übrig bleibt in jedem gegebenen Augenblicke, das ist Object weiterer theologischer Arbeit. Aber zurückgenommen von dem einmal Ausgesprochenen, darf keine Sylbe werden: das ist wenigstens die Praxis jener Zeitgenossen des Johann Valentin Andreä gewesen, die er ebendeßhalb als „Theologaster und Matäologen" bitter geißelt [1]). Nichts anderes aber war auch die Maxime der späteren Orthodoxie. Das von den altkatholischen Vätern bis auf einen gewissen Punct geführte Werk sollte von Gerhard, Calov, Quenstedt vollendet werden. Jeder Hauptabschnitt dieser in der Definition des Glaubens bestehenden Arbeit wurde bezeichnet mit einem, als Monument für die folgenden Geschlechter stehenden Symbole, deren kirchenrechtliche und dogmatische Bedeutung dann natürlich ganz mit dem altökumenischen Maaßstabe zu messen war.

4) Hieraus erhellt die Ursache, weßhalb man den altkatholischen Symbolen stets eine, sich nicht blos auf die Zeit beziehende Priorität vor den lutherischen einräumte [2]). Da man mit dem Wichtigsten anzufangen pflegt, mußten jene ältesten Monumente immerhin von noch größerem Belange sein, als die späteren, sie fortsetzenden und darum mehr bestimmten Territorien des Glaubensgebietes angehörigen. Aber eben an diesem Puncte tritt recht zu Tage, wie wenig diese ganze Anschauung dem ersten, großen Gedanken, dem das protestantische Schriftprincip entsprang, Genüge thut. Steht die Sache wirklich so, wie sie die protestantische Opposition gegen die Tradition voraussetzt, bezeichnet der Protestantismus einen ganz neuen Ansatz der christlichen Entwicklung, eine ganz neue Weise der historischen Verwirklichung des Christenthums überhaupt, so ist klar, daß seine eigenen Symbole ihm für seine Lehrbildung die erste Instanz bilden müssen, die altökumenischen nur die zweite, insofern sie auf einer andern Linie der Entwicklung liegen, deren Divergenz von der protestantischen erst im späteren Verlaufe der katholischen Lehrbildung recht hervorgetreten ist. Eben deßwegen wird die innere Differenz der altkatholischen Kirche zwischen den Jahren 325 und 451 allerdings eine viel geringere gewesen sein, als z. B. zu den Zeiten Innocenz' III. oder des constanzer Concils; aber die Thatsache bleibt deßhalb doch, daß die altökumenischen Conciliensbeschlüsse nicht als selbsterzeugte, einheimische Gewächse im Protestantismus können ange-

[1]) Gaß a. a. O. II. S. 66.
[2]) Schmid, S. 72.

sehen werden. Die Geschichte bezeugt überdies zu klar, daß eben diese Concilien es waren, durch die der katholische Traditionsbegriff sich recht eigentlich entwickelt hat, wie sie selbst denn auch in erster Linie und ganz ohne Gewaltsamkeit sich in den Proceß dieser Tradition einreihen. Als Organe der Tradition treten die Concilien von Anfang an unleugbar auf. Ἰδοὺ ἡμεῖς — sagen die Nicäner [1]) — ἐκ πατέρων εἰς πατέρας διαβεβηκέναι τὴν τοιαύτην διάνοιαν ἀποδεικνύομεν. Thatsächlich wurde die Sache so angesehen, daß der Besitz der richtigen Tradition es war, der die Väter in den Stand setzte, den Arius zu verwerfen [2]). Und nun reiht sich Concil an Concil, ein Traditionsring an den andern. Die fünfte ökumenische Synode rechnet ganz bestimmt bereits zur Tradition die Entscheidungen ihrer vier Vorgängerinnen in erster Linie; „außerdem folgen wir in allen Stücken den heiligen Vätern und Kirchenlehrern Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregor dem Theologen und Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Theophilus, Johannes von Konstantinopel, Cyrill, Leo und Proklus." Damit war der Traditionsbegriff schon symbolisch gemacht. Den letzten Schritt in dieser Beziehung that die siebte Synode, von der die Solidarität der ökumenischen Concilien als infallibler Organe der Tradition mit ausdrücklicher Beziehung auf die sechs ersten Concilien geradezu ausgesprochen [3]), dessen Sitzungen u. a. auch mit folgender Acclamation beschlossen wurden: εἴ τις πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον ἀθετεῖ, ἀνάθεμα ἔστω [4]). Ebenso that dann schließlich auch die achte Synode [5]). — Es hatte sich mithin eine bereits mehrere Jahrhunderte umfassende Kette gebildet, in deren Gliedern die Traditionsidee greifbar und anschaulich wurde. Daß nun aber die stärksten und gewichtigsten Glieder dieser Kette nur so aus ihrem historischen Zusammenhange gelöst und in ein protestantisches, antitraditionelles System hinüberversetzt werden könnten, wird kein Besonnener von vornenherein wahrscheinlich finden. Es läßt sich leicht nachweisen, daß das chalcedonenische Symbol im Zusammenhange der katholischen Christologie etwas anderes bedeutet, als in der protestantischen; und es ist von großer Bedeutung, wenn Calvin, der für seine Person doch keinerlei Neigung zu servedischem Antitrinitarismus verspürte, doch auf's Entschiedenste und mit den unzweideutigsten Ausdrücken die Unterschrift der drei ökumenischen Symbole verweigerte, wo dieselbe gefordert wurde als ein Zeichen der Unterwerfung unter die dogmatische Autorität der alten

---

[1]) Athanasius: opp. I. S. 233.
[2]) Theodoret: K.-G. 1, 8.
[3]) Actio VI. bei Mansi, XIII. S. 234—238.
[4]) Actio VIII. bei Mansi, S. 415.
[5]) Vgl. Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 399—401.

Kirche [1]). So wurden überhaupt, während die lutherische Theologie den altökumenischen Symbolen einen bedeutenden Vorrang vor den eigenen zugestand, von den reformirten Dogmatikern in den betreffenden Lehrpuncten freiere, wenigstens biblischere Bestimmungen angestrebt [2]), es wurde die Gefahr geahnt, die den ganzen Protestantismus in seinen Grundfesten bedroht, sobald die neue evangelische Kirche als directe Fortsetzung der altkatholischen oder auch als ein neuangehender Proceß betrachtet wird, der ganz auf dieselbe unwiderrufliche Weise, wie dies in der Traditionskirche geschehen war, Ring um Ring ansetzt und statt in die Höhe immer reinerer, früheren Irrthum unaufhaltsam abstoßender Erkenntniß, vielmehr in die Breite infallibler Lehrüberkommenschaften wächst. Wird der letzteren Vorstellung einmal Raum gegeben, so ist in keiner Weise der Consequenz auszuweichen, wornach die Symbole eine geschlossene Kette der Tradition bilden, welche nur nach ihrem Inhalte, nicht aber nach ihrer Form von der katholischen Tradition unterschieden werden könnte. Wo die Congruenz zwischen auszulegender und ausgelegter Schrift schrittweise durch symbolische Punctuation constatirt werden will, da werden die Symbole schlechterdings als zeitweilig entstehende summarische Recapitulationen betrachtet, in denen sich nach und nach die fortschreitende exegetische und dogmatische Arbeit der Kirche in vollkommen durchsichtiger und für die Folgezeit stereotyper Weise zusammenfaßt; da wird mithin die symbolbildende Thätigkeit in ihrem singulären, mit der Kanonbildung zusammenhängenden Charakter verkannt; da kann mithin auch das Schriftprincip selbst nicht auf richtige und consequente Weise entwickelt werden; da liegen alle Prämissen des älteren Katholicismus vor; da muß man von einer exegetischen Tradition zur dogmatischen, von dem formalen zum materialen Begriffe fortschreiten; kurz da hat man sich von der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus keine andere Vorstellung zu machen, als die einer compendiarischen Repetition des schon im Katholicismus einmal in großartigster Weise abgelaufenen Processes einer ausschließlich mit den Mitteln der religiösen Signatur vollzogenen Christianisirung der Welt. So gewiß es aber keine überflüssigen Wiederholungen in der Geschichte gibt, so gewiß werden die Ansätze, den Protestantismus nach dieser Seite hin weiterzubilden, eben blose Uebergangsformen bleiben; und schon jetzt ist es erkennbar genug, daß sie keine Zukunft haben.

5) Absichtlich haben wir bisher blos die theologische, nicht aber die kirchenpolitische Seite der Bekenntnißfrage in's Auge gefaßt. Die letztere liegt uns hier überhaupt ferne. Um jedoch die praktischen Spitzen

---

[1]) Henry: Leben Calvin's, I. S. 180–182.

[2]) Schenkel: Dogmatik, II, 1. S. 65.

unseres Begriffes von Kanonicität nicht ganz unberührt zu lassen, können wir hier, wenigstens in negativer Weise, dies Eine auf's bestimmteste aussprechen, daß nur auf katholischem Boden das Symbol als objective Lehrnorm betrachtet werden kann. Erklärt die lutherische Kirche die Symbole von 1530 bis 1577 als infallible Lehrbücher, so steht sie ganz auf dem Niveau der griechischen Kirche, die auch ihrerseits die symbolische Epoche zu einer nur graduell verschiedenen Fortsetzung der kanonischen macht und dann ebenso willkürlich dieses Stadium der Epigoneninspiration mit dem siebten ökumenischen Concil abschließt. Wir können es daher ebenfalls nur für einen höchst mißverständlichen Ausdruck halten, wenn die alte Dogmatik von einer norma normata redet [1]); denn gerade das sind sie in erster Linie nicht, was dabei vorausgesetzt wird: eine Sammlung von ausgemünzten und mustergültigen Dogmen. Ueberhaupt aber sind sie nach der Schrift noch gar nicht normirt, sondern ihrem zeugnißmäßigen Inhalte nach einfache Reflexe der Schrift, in ihren dogmatischen Elementen dagegen erst selbst nach der Schrift zu normiren; insofern sie nicht zu Stande gekommen sind auf dem Wege reflexionsmäßiger Schrifterforschung, sondern diese letztere vielmehr erst nachfolgt, um die begriffliche Fassung, in die sich der symbolmäßige Ausdruck des testimonium Spiritus zum Theil schon gekleidet hat, nachträglich im Einzelnen zu prüfen. Die Schwierigkeit, das ganze Verhältniß klar zu überblicken, ist freilich groß genug und besonders an den Bestimmungen der Concordienformel zu erkennen, die einerseits voll guten Willens, der Schrift ihre einzigartige Stellung im Systeme zu belassen, andererseits doch nicht im Stande ist, den eigenthümlichen Charakter der Symbole anders als ächt traditionsmäßig zu beschreiben. Gerade die als Beweis einer freieren Auffassung oft gerühmten Worte, wornach die Symbole pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint [2]), ruht doch wieder auf der Voraussetzung, daß solche endgültige Streitentscheidungen von symbolischem Ansehen jeweils getroffen werden können und müssen. Die Symbole bilden eine Kette von Zeugnissen für die richtige kirchliche Lehre; das ist ganz der nachgewiesene Begriff der alten Concilien, die substanzielle Basis des gesammten Traditionsbegriffs. Nur sagt die katholische Kirche mit Recht weiter, daß diesen Entscheidungen dann auch eine autoritas judicialis zukomme; die Concordienformel leugnet dies, ohne daß man irgendwie ihre Befugniß dazu absehen könnte. Wir können in dieser Leugnung nur eine Reaction

---

[1]) Vgl. Schenkel: Dogmatik, I. S. 459.

[2]) S. 572.

des auch im traditionsmäßigen Lutherthume immer noch überwiegenden reformatorischen und neubildenden Factors des Protestantismus erblicken. Daher die zu Tage liegende Inconsequenz. „Man sagte im Grunde weiter nichts, als daß zwar nur dasjenige für ächt christliche Lehre gehalten werden dürfe, was sich als Bibellehre legitimiren lasse, aber daß nur das für Bibellehre gehalten werden dürfe, was in jenen anderen Schriften dafür anerkannt sei.“ Planck, der diese richtige Beobachtung macht [1]), ist sogar der Meinung, die Concordisten hätten, wenn sie das exclusive Verhältniß beider Factoren wahrgenommen hätten, eher die Schrift, als die Symbole aufgegeben. „Wenn es ihnen klar geworden wäre, was alles in dem großen Grundsatze liege und aus dem Grundsatze ausflöße, auf welchen Luther sein neues System hinaufbauen wollte, so würden sie ihn vielleicht lieber wieder aufgegeben haben; denn Luther selbst würde ihn schwerlich aufgefaßt haben, wenn er alle Folgen davon übersehen hätte“ [2]). Damit ist gewiß nicht blos dem Reformator selbst, sondern sogar den Concordisten Unrecht geschehen. Hätten sie dem Verhältnisse auf den Grund geschaut, so ist, ihren sonstigen Kundgebungen zufolge, anzunehmen, daß die Majestät der Schrift überwogen hätte. Sobald aber dieses geschieht, so läßt sich der der ganzen Kirche unveräußerliche Werth der Symbole nur noch auf denjenigen Inhalt ausdehnen, der, als ächt symbolmäßig, nicht sowohl dogmatische Bestimmungen enthält, als vielmehr diejenigen Momente zum Ausdrucke bringt, denen eine subjective Nothwendigkeit in der Genesis des protestantischen Schriftglaubens zukommt. Wer sie desavouirt, der steht auch außerhalb des letzteren, kann darum unmöglich ein Lehrer der protestantischen Kirche sein wollen [3]). Ist dem aber so, so erhellt auch, wie gänzlich unzulässig hier jede an der literarischen Form der Symbole haften bleibende, und auch jede eidliche Verpflichtung ist. Das Erstere ist nicht möglich, weil es durchaus auf die Gewissensfrage ankommt, ob der Einzelne den wirklich bekenntnißmäßigen Inhalt der Symbole als identisch mit seinem eigenen Glaubensbewußtsein erkennen kann, oder nicht. Diese Scheidung des Bekenntnißmäßigen und des Scholastischen am Symbole kann aber immer nur in annähernder Weise vollzogen, und muß vorläufig dem Gewissen des Einzelnen anheimgegeben werden. Eine eidliche Verpflichtung aber ist darum unstatthaft, weil die psychologische Voraussetzung, die die Kirche an ihre Diener durch eine feierliche Erinnerung an die symbolische Wahrheit stellt, im Grunde keine andere, als die der realen Heilserfahrung ist. Aner-

---

[1]) Geschichte der protestantischen Theologie bis zur Einführung der Concordienformel, VI S. 701. 702.

[2]) S. 703.

[3]) Schleiermacher: sämmtliche Werke, I, 5. S. 451. Ullmann: Studien und Kritiken, 1843. S. 15. Schenkel: Dogmatik, I. S. 468.

kennung des symbolischen Inhalts resultirt, Früherem zufolge aus dem im Vollzuge begriffenen Schriftglauben; und dieser letztere ist wieder nichts, als die intellectuelle Seite des anagennetischen Processes (§. 24, 1). So absurd es nun wäre, wenn die Kirche von ihren Dienern eine eidliche Versicherung ihrer Wiedergeburt fordern würde, und so wenig ihr mit Leistung einer solchen irgendwie gedient wäre, so wenig kann im Ernste die Rede sein von eidlicher Verpflichtung auf die Symbole. Selbst der Apostel bleibt stehen bei dem subjectiven Ausdrucke: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν (1 Kor. 7, 40.). Eine feierliche Erklärung in dem Sinne wird mithin das Höchste sein, was die Kirche fordern darf [1]). Was über ein solches einfaches Ja und Nein hinausgeht, ist schon deßhalb vom Uebel, weil die Kirche, wenn sie juristisch verpflichtet, auch selbst verpflichtet ist, die Grenzen zwischen dem für alle Zeiten abgeschlossenen Symbolinhalte und jenen anderen Puncten, die nach der Versicherung der lutherischen Orthodoxie selbst einer Fortbildung oder geradezu einer Correctur bedürfen, genau anzugeben. Denn mit verpflichtenden Formeln läßt sich kein leichtes Spiel treiben. Die Kirche aber sollte erkennen, daß das Wort des Herrn Matth. 5, 37., wenn es im staatlichen Leben noch keine Gesetzeskraft erlangen kann, doch wenigstens für das kirchliche unverbrüchliche Geltung haben sollte. Ist das Symbol, wie es daliegt, objective Lehrnorm, dann ist die Folge davon eine juristische Regierung der Kirche; diese aber ist die weltliche und als solche auch die falsche. Bezeichnet es aber in seinem wesenhaft symbolischen Kerne nichts anderes, als das kirchliche Bewußtsein in seiner Identität, wie es Voraussetzung für alles Schriftstudium ist, so genügt dasselbe einfache Ja, über das man es überhaupt in allen, nicht speciell juristischen Fällen nimmermehr hinausbringen wird. Gegen jemanden, der zum Symbole Ja sagt und ein bewußtes Nein gegen das erkannte Zeugniß desselben im Herzen trägt, hat nicht einmal die Traditionskirche eine Waffe.

---

[1]) Vgl. die trefflichen Worte Bleek's: Beiträge zur Evangelienkritik, S. XVIII. XIX.

Fünfter Theil.

Die letzten Gegensätze.

§. 53.

Indem die katholische Kirche die Gelegenheit, sich auf dem Wege eines historischen Traditionsbegriffs dem Protestantismus zu nähern, unterläßt und schließlich auf dem dogmatischen Charakter aller kirchlichen Tradition beharrt, wird sie nothwendig zu dem Aeußersten getrieben, sich selbst für die Fortsetzerin und Vollenderin des von Christo nur eingeleiteten Erlösungswerkes zu halten; an diesem Puncte beginnt dann aber die Fundamentaldifferenz, die beide Confessionen trennt, offenbar zu werden.

1) Wir haben die vornehmsten Einwürfe, die von katholischer Seite dem protestantischen Systeme gemacht werden, im vierten und theilweise auch im zweiten Theile gewürdigt. Indem wir unseren fünften Theil eröffnen mit einem Rückblicke auf den Werth dieser Einwürfe und übergangene Einzelnheiten bei dieser Gelegenheit nachzutragen suchen, wird sich uns immer klarer von katholischer Seite aus ein Ultimatum entgegenstellen, vor dem alle Aussicht auf Vereinigung verschwindet. Das nächste Mittel der Verständigung läge offenbar in einer Auflösung des verworrenen Knäuels von Traditionsbegriffen bis auf die ersten historischen Ansätze des ganzen Systems. Hier würde dann aber der Protestantismus sich alsbald auf jene unangreifbare Position zurückziehen, von der aus er zwar das einstmalige Vorhandensein der mündlichen apostolischen Tradition zugibt, aber die Fortpflanzung derselben zugleich als einen Proceß nothwendiger Identificirung von schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung darstellt: eine Behauptung, die so unwidersprechlich ist, daß die katholische Polemik sich ihrer nur dadurch erwehren kann, daß sie den Gedanken nicht zu Ende denkt und beharrlich bei seinen ersten Prämissen stehen bleibt, wornach schriftliches und mündliches Wort allerdings nebeneinander herliefen, und dieses sogar älter war, als jenes. Den gewöhnlichsten Ausgangspunct gegen die protestantische Schriftlehre bildet daher

katholischer Seits der freilich unanzweifelbare Satz, daß die Schrift als Ausdruck der mündlichen Rede immer erst das Secundäre, minder Ursprüngliche sei im Vergleiche mit der mündlichen Ueberlieferung. Dies wird mit einer Angelegentlichkeit vorgetragen, daß man nicht anders kann, als denken, wir protestantischer Seits müßten wohl der eigenthümlichen Meinung sein, als wären unsere Evangelien und die Apostelgeschichte aufgeschrieben worden, ehe noch der in diesen Schriftstücken bezeugte Inhalt in Wort und That vorhanden gewesen war. In der That gibt Perrone die kluge Lehre: prius est existere, quam aliquid agere aut scribere [1]). Dieselbe Bewandtniß hat es mehr oder minder mit allen katholischen Einwürfen gegen das protestantische Schriftprincip, die nemlich, daß sie, statt eine Verständigung herbeizuführen, nur zeigen, „daß die Vernunft des Protestanten eine andere ist, als die Vernunft des Katholiken, weil dieser für wahr halten muß, was der andere nur für falsch halten kann" [2]). Beispielsweise und der Vollständigkeit halber sei blos noch an die gelehrte Bemerkung mancher Apologeten erinnert, der hebräische Text sei von den Juden, der griechische von den orientalischen Ketzern entstellt, das Ganze mithin kritisch so unsicher, daß man keinen Glaubensartikel darauf gründen könne; welches Argument in verschärfter Weise wiederkehrt, wo bewiesen werden muß, daß Gott, der den Juden ein altes, den Griechen ein neues Testament geschenkt, auch seiner treuen lateinischen Tochter eine lateinische Bibel habe in die Hände geben müssen in der unfehlbaren Vulgata.

2) Einen ganz anderen Charakter dagegen nehmen die katholischen Argumente an, wo sie nicht mehr der Illusion dienen wollen, sondern auf das Wesen des Traditionsdogmas gehen. Das Bedeutendste und in sich Zusammenhängendste von allem, was von der Art der Katholicismus gegen das protestantische Schriftprincip aufgebracht, bleibt immer jene Instanz, die wir gleich von Anfang an (§. 1, 3) als die vornehmste erkannten: die Continuität der göttlichen Offenbarung, die vermittelst des römischen Traditionsgedankens hergestellt wird. Hat es doch inspirirte Subjecte gegeben von Anfang der Welt; zieht sich doch eine Kette von unmittelbarer Geisteswirkung von den Erzvätern bis zu den Aposteln! Warum sollte sie hier zum Knotenpuncte einer kanonischen Epoche sich verwickeln und dann abreißen? warum die nachfolgenden Concilien nicht mehr das Recht haben, zu sagen, gleich dem ersten: „es gefällt dem heiligen Geiste und uns" (Apgesch. 15, 28.)? warum soll der in alle Wahrheit leitende Geist eben da mit schöpferischen Wirkungen aufhören, wo er erst recht wirksam auf Erden zu sein angefangen hat, mit der apostolischen

---

[1]) VIII. S. 19.

[2]) Baur: Gegensatz, S. 575.

Zeit? Man findet es inconsequent, daß der Protestantismus die Zeit vor dem neuen Testamente durch Anerkennung eines alten zwar kanonisire, hingegen die kanonische Epoche des neuen nur auf den ersten Anfang beschränke. Man wendet die vorhergehende prophetische Inspiration ein, um eine nachfolgende priesterliche zu begründen. Verkennung der Oekonomie des Reiches Gottes liegt dem ganzen Argumente ohne Frage zu Grunde. Wir sahen, daß in erster Linie allerdings nur jener Centralpunct der Geschichte es ist, jenes Zeitalter des Herrn und der Apostel, dem eine kanonische Autorität zukommt; und erst von diesem Mittelpuncte der Geschichte aus, auf dem wir festen Stand faßten, ergab sich für das redende Wort der Offenbarung die Nothwendigkeit eines Vorrückens auch in die alttestamentlichen Zeiten (§. 16, 1). Es konnte nicht blos apostolisch und evangelisch, es mußte auch zuvor schon prophetisch gewesen sein. Sagen aber, es habe gleichsam die Symmetrie auch nach der anderen, nachchristlichen Zeit hin hergestellt werden müssen, es habe ein unmittelbares Gotteswort auch durch die ganze Folge der kirchengeschichtlichen Jahrhunderte sich hinabziehen müssen — und darauf läuft ja die ganze Traditionslehre schließlich hinaus — das heißt Christum zwar zum Anfänger, nicht aber zum Vollender des Glaubens machen. „Wenn die folgenden Zeiten nothwendig noch mit einzurechnen sind in die Vollendung oder innere dogmatische Fortsetzung des Christenthums, so würde Christus mit seinen Aposteln sein Werk unvollendet gelassen haben, und zu dieser Behauptung führt auch ganz consequent und nothwendig die gangbare katholische Lehre von der Tradition“ [1]). Während der Protestantismus alles Gewicht auf die ursprüngliche Vollkommenheit dessen legen muß, was Gott zum Heile der Menschen gethan hat und nur in formaler Beziehung, mit Rücksicht auf das wachsende Verständniß, eine Perfectibilität des Christenthums zugibt (§. 55, 1) [2]): sahen wir die Consequenz des Traditionsgedankens endlich auslaufen in die Behauptung einer materialen Perfectibilität. Erst an diesem Puncte verstehen sich die unverkennbaren Sympathien, die, trotz aller Differenzen im Dogma, doch die geisttreibende Enthusiasterei sowohl, als die geistreiche Aufklärung des Protestantismus zu den katholischen Principien gefühlt haben. Der Gedanke an die Perfectibilität des Christenthums in diesem Sinne war es, was Swedenborg dem Schriftprincipe entfremdete, und worin Lessing sich mit dem abstracten Katholicismus zusammenfand. Indem die evangelische Glaubenslehre sowohl das eine, wie das andere fremde Element aussonderte, mußte sie nur um so bewußter auf den Begriff einer kanonischen Literatur zurückkommen, welche in absolut authentischer Weise die absolute Gottesthat, der das Christenthum seine Existenz verdankt, vermittelt; sie mußte

[1]) Marheineke: Studien, 1804, S. 300.

[2]) **Fleck: System der christlichen Dogmatik, I. S. 277.**

ferner, wenn sie ihrem Principe treu bleiben wollte, alle in das Gebiet der christlichen Metaphysik einschlagenden Voraussetzungen dieses Gedankens sich zum Bewußtsein bringen. So wird man sich nach und nach über die letzten und fundamentalsten Differenzen in der Totalanschauung göttlicher und menschlicher Dinge klarer. Mehr und mehr tritt aus dem Gewirre der pro et contra geltend gemachten Argumente ein klaffender Fundamentalgegensatz zu Tage, dessen Breite und Tiefe wir jetzt noch eingehender zu ermessen haben.

§. 54.

Tradition bedeutet mithin den, alle Jahrhunderte durchfließenden, perpetuirlichen Strom kirchlicher Lehrbildungen und Lebenssatzungen, der, aus so mannigfachen apokryphischen Nebenquellen er sich mit der Zeit auch bereichern mag, doch an seinem Anfange nicht reiner ist, als in seiner Mitte und an seinem Ende; der sich nicht qualitativ verändert, sondern nur quantitativ vermehrt. Insofern die heilige Schrift selbst mit in diesen Proceß hineinfällt, versteht sich auch die Stellung, die man zu Apokryphen und zur Vulgata einnimmt, von selbst.

1) Bewiesen ist unser §. im Grunde schon durch alles früher Gesagte. Es kommt hier nur noch darauf an, seinen Inhalt nach einigen Seiten hin zu verfolgen, die ein neues Licht auf den katholischen Begriff der Kanonicität und sein Verhältniß zum Apokryphischen werfen. — Eben weil der Strom kirchlicher Lehrbildung fortdauernd symbolische und kanonische Producte absetzt, werden alle jene apokryphischen Bildungen, die sich auf seinem trüben Fahrwasser erzeugen, ohne Weiteres für ächt ausgegeben; wozu dann freilich noch das früher erwähnte, weitere Interesse kommt, daß jene Masse von Pseudepigraphen, zu deren Hervorbringung sich bereits der ältere Katholicismus genöthigt fand (§. 40, 1), dem Traditionsprincipe, das man πύξ καὶ λάξ zu vertheidigen einmal entschlossen war, auch ihrer Seits wieder hinterher historische Grundlagen verschaffen mußte. — Aber auch die Stellung der katholischen Kirche zu den alttestamentlichen Apokryphen, und überhaupt alle Beschlüsse, die noch außer dem Traditionsgrundsatze von jener vierten Session des Tridentinums ausgingen, fallen ganz in den so dargelegten Vorstellungskreis herein: also außer der Aufnahme der Apokryphen noch hauptsächlich die Substituirung der Vulgata an die Stelle des Grundtextes. Jene wurden kanonisirt, weil sie „aus einer Zeit stammen, welche der Zeit des späteren Katholicismus sehr ähnlich ist“: diese für authentisch erklärt, weil sie „selbst schon im Sinne und Geiste der katholischen Tradition

übersetzt ist" [1]). — Was zuerst die Apokryphen betrifft, so werden in dem Kataloge heiliger Schriften, den das Concil aufstellt, noch folgende Bücher unseren kanonischen Schriften beigefügt: Tobias, Judith, Sapientia, Ecclesiasticus, Baruch, duo Machabaeorum. Ueber den Unterschied dieser Bücher von den hebräisch geschriebenen Urkunden des alten Bundes hatte man zu Trident ein hinreichendes Bewußtsein. Wurde dieser Unterschied nichtsdestoweniger verwischt, so mußte man dazu ganz besonders nöthigende Gründe haben [2]). Solche lagen nun allerdings vor. Ein Analogon zu der eigentlichen und neutestamentlichen kanonischen Epoche findet die protestantische Anschauung in der früheren Geschichte des Volkes Israel, soweit dieselbe zugleich eine Geschichte des sich vorbereitenden Heiles ist. Eine Präformation zur apostolischen Inspiration bildete daher die prophetische. Hier durfte nun der Katholicismus, dessen Absehen immer auf Herstellung einer perpetuirlichen Kette gleichartiger Geisteswirkung gerichtet ist, nur die Kluft zwischen den letzten Propheten und dem Momente des Auftretens Christi ausfüllen, d. h. die Apokryphen kanonisiren, so schien etwas Wesentliches für die Erreichung jenes Zieles gewonnen, und man konnte reden von einer kanonischen Literatur, die von Moses Zeiten an den Gang der Wege Gottes unter den Menschen begleitet habe und wohl mit den Aposteln nicht für auf einmal abgebrochen zu halten sein werde. Eben dieses letztere Interesse war es wieder, das über die Frage nach neutestamentlichen Apokryphen rasch hinweggehen ließ. Mit ausdrücklicher Beziehung auf Luther's Urtheil wurden in den Congregationen die ἀντιλεγόμενα des Eusebius den sog. Homologumenen gleichgestellt. Ganz principiell verfährt der Katholicismus, wenn er hier jede Kritik für gleichgültig erklärt; denn wenn etliche neutestamentliche Schriften nicht apostolischen Ursprungs sein sollten, so gehören sie dafür um so gewisser in den Kreis der nachapostolischen, kirchlichen Lehrbildung hinein, die ja nach dem Principe der traditio ecclesiastica zuletzt an Autorität den apostolischen Schriften selbst ganz gleich steht. So versteht sich das naive Bekenntniß Perrone's: catholici non admodum solliciti sunt de critica et hermeneutica biblica. — Ipsi, ut verbo dicam, jam habent aedificium absolutum sane ac perfectum, in cujus possessione firme ac secure consistant [3]). So versteht sich aber auch die Unerläßlichkeit der historischen Kritik für das protestantische, auf Verwerfung der Tradition fußende System. Wenn daher die katholische Kirche mit großem Nachdrucke auf der völligen und gleichen Kanonicität aller alt- und neutestamentlichen Schriften nicht blos, sondern namentlich auch

---

[1]) Philippi, S. 139.

[2]) Vgl. Marheineke: System, II. S. 235. 236.

[3]) IX. S. 148.

der Apokryphen besteht, so schreibt sich ihr Interesse an den letzteren nicht etwa blos daher, daß einzelne Dogmen, wie das vom Fegfeuer, von den Opfern für Todte, von der Fürbitte der Heiligen, von dem Verdienste der guten Werke auf diese Weise biblische Begründung erlangen — denn eine traditionelle Begründung ist ja an sich schon ausreichend — sondern vor allem, weil dadurch die Lücken der Kette inspirirter Literatur ergänzt, und jene Solidarität einer kanonischen Entwicklung hergestellt wird, die dann auch den innersten Sinn des Traditionsdogmas bildet. Daher die Angelegentlichkeit, womit Bellarmin sich des, auf diesem Puncte selbst von nachtridentinischen Katholiken, wie von Sixtus Senensis bedrohten Systems annimmt [1]), und den Erasmus schon deßhalb einen semichristianus nennt, weil er die Geschichte von der Susanna verworfen hatte [2]). Und zwar ist sehr significant, daß Bellarmin die Aechtheit solcher angefochtener Stücke immer ex concilio tridentino et usu ecclesiae hinlänglich bewiesen glaubt [3]). Zeugnisse aus dem Alterthume werden dann freilich noch so hoch als immer möglich aufgethürmt.

2) Ganz ähnlich steht es nun mit der Vulgata, die auch nicht blos um der biblischen Begründung der Heiligenanrufung (Hiob 5, 1.) oder des Ehesacraments (Eph. 5, 32.) willen ihre bevorzugte Stellung einnimmt. Mit unwiderleglichen Gründen hat vielmehr den Sinn des betreffenden Decretes [4]) Köllner dahin bestimmt [5]), daß die lateinische Uebersetzung durchaus an die Stelle des Urtextes getreten sei. Wenn das Concil gleich nach diesem Beschlusse gelegentlich einmal aus dem Urtext gegen den Wortlaut der Vulgata entscheidet, so ist wohl zu beachten, daß es eine fehlerfreie Ausgabe der letzteren erst für die Zukunft in Aussicht stellt und auffallender Weise schon im Jahre 1546 ein Buch kanonisirte, das erst im Jahre 1592 herauskam. Wie nach vorwärts, so ruht aber das betreffende Decret auch nach rückwärts auf einem Anachronismus.

---

[1]) Sixtus (Bibl. sancta, 1576. S. 2. 711) trennte die griechischen Stücke des Buches Esther vom Ganzen, als welche blos additamenta, nicht aber partes der Bibel seien; das Concil habe aber die kanonischen Bücher nur cum omnibus suis partibus anerkannt. Dafür züchtigt ihn Bellarmin 1, 7, 5—8.

[2]) 1, 9, 2.

[3]) Z. B. 1, 9, 3. 7, 5. 10, 3.

[4]) Can. I des Reformationsdecrets: insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex multis latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ecclesia ipsa probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus aut expositionibus pro authentica habeatur, et quod eam nemo rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

[5]) A. a. O. II. S. 346—348.

Denn wenn die Väter sich fragten, ob denn Hieronymus prophetischen Geist besessen habe, um eine unfehlbare Gestalt des göttlichen Wortes ausarbeiten zu können, so trösteten sie sich über ihre Zweifel hierüber mit ihrem eigenen Geiste, d. h. mit dem Geiste der heiligen Synode, der dem Geiste des Uebersetzers zu Hülfe kommend, sein Werk authentisch zu machen im Stande ist [1]). Daß aber die Concilien aus dem Geiste Christi herausreden, wird schließlich wieder mit aus der Vulgata, d. h. aus einem Uebersetzungsfehler derselben bewiesen, indem dieselbe das εἴπον Joh. 14, 26. mit dixero wiedergibt und so denselben Anachronismus, den die Kirche begeht, auch dem Herrn selbst in den Mund legt. So wiederholt sich an allen Orten und Enden des Systems immer wieder derselbe circulus pontificius. — Bezeichnend ist nun vor allem der Ausdruck vetus et vulgata editio, den das Concil dieser authentischen Ausgabe beilegt. Es ist hiernach die Vulgata nicht blos eine Uebersetzung, sondern sie ist eine besondere Form des Wortes Gottes. Was das heißen will, versteht sich nach der ganzen Anlage des Traditionsbegriffes von selbst. Wenn nemlich hiernach die Kirche beständige Fortsetzungen produciren darf zu dem in der Bibel gegebenen Ansatze, so darf sie ohne Zweifel auch dieselbige Bibel in neuen Formen reproduciren. So spricht Bellarmin im zweiten Buche seines Werks de verbo Dei überall von Editionen [2]), während er Luther's unkirchliches Werk blos eine versio nennt [3]) — ein bemerkenswerther, den letzten Gedanken des römischen Systems andeutender Unterschied. Es gibt einen codex graecus, die von den alten Vätern gebrauchte und damit kirchlich approbirte LXX; es gibt einen codex latinus [4]), den sich die lateinische Kirche zurecht machte in dem Bewußtsein, so vielen Anspruch auf eine selbstständige Form des Wortes Gottes zu haben, als einst die Hebräer und Griechen [5]); aber es gibt keinen deutschen Codex, sondern blos eine deutsche Uebersetzung. Soll nun dieser kühnen Manipulation irgend eine Bedeutung zukommen, so kann ihr nur zu Grunde liegen jene augustinische Theorie über die LXX, deren Uebersetzungsfehler sogar zu rechtfertigen sind, weil sie nicht eine bloße versio, sondern eben eine editio im späteren Sinne, eine neue, veränderte Zeiten und Umstände berücksichtigende Form des Wortes Gottes ist [6]). Wenn aber Hagenbach richtig bemerkt, es verstecke sich hinter der letzterwähnten abenteuerlichen Vorstellung nichts

[1]) Salig: Historie des tridentiner Concils, I. S. 400.

[2]) Der Titel lautet: de editionibus hebraica, chaldaica, graeca, latina vulgaribus.

[3]) 2, 2, 10.

[4]) 2, 14, 22.

[5]) 2, 10, 9.

[6]) De civit. Dei, 18, 42—44.

anderes, als „der Gedanke an eine fortwährend in lebendiger That begriffene Offenbarung" [1]), so dürfen wir davon in unserem Falle um so mehr Gebrauch machen, als wir auch von verschiedenen anderen Seiten aus auf dasselbe Resultat geführt wurden. Das katholische System kennt einmal keine specifisch kanonische Epoche, sondern kanonischer Boden ist überall, wo die Kirche ist. Hat nun die Kirche als ihr erstes Product die heilige Schrift erzeugt, so durfte sie sich auch — wie jeder Autor — das Recht der Uebersetzung vorbehalten. Fällt aber der Zeitpunct, wo diese Uebersetzung geliefert wird, in ein beträchtlich späteres Stadium der Kirchengeschichte, als die Abfassung des Originals, so hat sich der Kreis des geistigen Besitzthums der Kirche natürlich auch schon mehr consolidirt; und es muß ihr frei stehen, die Uebersetzung von ihrem gegenwärtigen, nicht von jenem früheren Standpuncte aus zu liefern. Was aber so zu Stande kommt, das ist nicht sowohl eine einfache versio, sondern eine verbesserte und vermehrte editio. Die Abweichungen dieser editio vom Grundterte, sind geradezu Lesarten [2]). So stimmt der Sprachgebrauch ganz zum Systeme. Die heilige Schrift wird ihrer fixen Stellung im Centrum der Geschichte beraubt und mit in den Strom derjenigen literarischen Erscheinungen hineingezogen, in deren Production die Kirche sich als permanentes Inspirationssubject erweist.

§. 55.

Andererseits tritt nun wieder in ein um so helleres Licht eine weitere Consequenz des mit dem Protestantismus gesetzten neuen Anfangs, dahin lautend, daß die Tradition im protestantischen Sinne, d. h. der Proceß der dogmatischen Verständigung über Jesu Person und Werk keineswegs auf jedem seiner Stadien dieselbe Durchsichtigkeit darbietet, sondern trotz aller eintretenden Trübungen mit der Zeit immer klarere und der kanonischen Darbietung adäquatere Resultate liefert.

1) Auf den ersten Anblick könnte es scheinen, als liege vielmehr im geraden Gegentheile das letzte Wort der protestantischen Einsprache. Wenn doch der Protestantismus mit so großem Nachdrucke darauf besteht, daß

---

[1]) Dogmengeschichte, 1847. I. S. 292.

[2]) Vgl. z. B. folgende Rechtfertigung Bellarmin's, 2, 14, 8 zu der lateinischen Uebersetzung von Röm. 1, 32.: nostram lectionem omnino esse meliorem, nam secundum graecam sensus est: pejus esse consentire male agenti, quam malum agere; secundum latinam sensus est contrarius. Weil die lateinische Uebersetzung das Gegentheil von dem liefert, was geschrieben steht, ist ihre Lesart die richtige.

am Anfange, d. h. in der kanonischen Epoche ein Unerreichbares gegeben worden sei, wenn er namentlich eine Entwicklung in deterius da überall voraussetzt, wo die blos mündliche Weiterpflanzung an die Stelle des schriftlichen Gotteswortes getreten ist, so scheinen derartige Consequenzen nicht wohl umgangen werden zu können. In der That hören wir oft protestantische Polemiker gegen die Traditionslehre in einer Weise argumentiren, daß wir wohl fragen müssen, ob denn nicht auch der Protestantismus um so viel an seinem ursprünglichen Wesen habe einbüßen müssen, als Jahrhunderte zwischeneingetreten sind zwischen seinen dermaligen Bestand und die Epoche seines Ursprungs. Als gemeinschaftliche Anschauung aller Evangelischen stellt z. B. Dalläus Folgendes hin: videmus rivos, quo magis a scaturigine sua recedunt, eo plus sordium et alieni vitiosique liquoris contrahere; ut homo, quo magis aetate provehitur, eo plus amittit de nativa illa ingenuitate, quae in puero elucebat [1]). Da wäre denn freilich am Ende nur mit einigen alten Vätern Resignation anzurathen gegenüber der Depravation, die senescente jam mundo unvermeidlich ist. Aber schon das Hinkende jenes zweiten, von Dalläus gebrauchten Beispiels weist uns hier auf die richtige Spur. Wäre das Bild vom Manne, der mit den Jahren abthut, was kindisch ist, in der Weise, wie Dalläus meint, auf unser Verhältniß anzuwenden, so hätte freilich Strauß Recht, wenn er sagt, die Schrift zur Norm machen zu wollen, bedeute so viel, als das Ideal der menschlichen Gestalt in den Formen eines Kindes zu suchen [2]). Nun gehört aber die kanonische Darbietung des Heils, wie sie in der Schrift ihren literarischen Ausdruck findet, nach protestantischen Begriffen so wenig mit herein in die Entwicklung des Heilsverständnisses, als die Schriften Homer's herein gehören in die Reihe der exegetischen und kritischen Forschungen, zu denen sie Veranlassung geboten haben. Der greise Sänger ist dadurch nicht zum Kinde geworden, daß das wiedererwachende Verständniß desselben eine kindische Periode zu überwinden hatte. Und nicht wenn dieses wachsende Verständniß ihn als kindischen Anfänger glücklich prostituirt, sondern wenn es den Ursprung und Geist seiner Dichtung erschöpfend dargethan hat, ist es selbst vollendet. Ebenso wächst das Christenthum nicht über Christum hinaus, sondern in sein vollkommenes Alter hinein (Eph. 4, 13.); und da nur die Schrift Christum authentisch bezeugt, entwickelt auch das Christenthum sich nicht von der Schrift hinweg in irgend eine, die Schrift überschreitende Tradition hinein, sondern vielmehr umgekehrt wächst es, wie aus aller „väterlichen Weise", so auch aus den Traditionen der alten, natürlichen Menschheit heraus in das

---

[1]) S. 308.

[2]) Glaubenslehre, I. S. 177.

immer vollkommener werdende Verständniß der Schrift hinein. Schon die blose Existenz des Protestantismus, wie er eine wesentliche Verjüngung des sich in seinem Ursprunge tiefer erfassenden Christenthums ist, ist hierfür Beweis genug. Blos das rückhaltslose Sichüberlassen an den durch keine kanonische Schrift normirten Strom der Tradition ist es ja gewesen, was die katholische Entwicklung zu einer abnormen, vom wirklichen Verständnisse des urchristlichen Factums sich entfernende gemacht hat. Mithin steht im engsten Zusammenhange mit der ganzen Position, die der Protestantismus mit seinem Schriftprincipe eingenommen hat, auch die weitere Anschauung, daß der von Christo ausfließende Strom des neuen Lebens keineswegs immer trüber wird, je weiter von seinem Ursprunge er sich entfernt; da ja gegentheils die Arbeit der ganzen Geschichte darin besteht, durch eine immer neu aufgenommene chemische Scheidung der reinen Fluth von falschen Substanzen die Klarheit des Ursprungs wieder zu erreichen. Das höchste Urbildliche liegt am ersten Anfange; das letzte Abbildliche aber erst am Ende. Unbeschadet der heftiger werdenden Opposition von außen, wird im Innern der christlichen Gemeinde das Bild Christi mit der Zeit nicht schlechter, sondern immer besser und eigentlicher erkannt werden. Wenn der Protestantismus (gegen die Tradition protestirt, so will das sagen, daß er seinen eigenen Begründern, den Reformatoren, zutraut, das apostolische Wort besser verstanden zu haben, als die Kirchenväter, und daß er der Zukunft zutraut, daß sie wohl auch die Schrifterkenntniß der Reformatoren werde ergänzen können.

2) Ist nun aber dem so, so muß offenbar auch jenes kanonische Wort des Herrn und der Apostel selbst dazu angethan sein, nicht blos Object der Forschung und Lehrbildung im Allgemeinen zu sein, sondern auch für eine Forschung und Lehrbildung, die sich vervollkommnet, deren spätere Resultate treuere und genauere Reflexe des Urbildes sind, als die früheren. Wenn die wachsende Erfahrung der ganzen Gemeinde Ursache wird, daß aus dem kanonischen Schriftworte Altes und Neues in immer gediegenerer Fülle hervorgebracht wird (§. 16, 5), so muß dieses kanonische Wort selbst von vornenherein von einer eigenthümlichen, nicht immer richtig beurtheilten Qualität gewesen sein. Jesus soll — dies ist der Sinn der katholischen Traditionstheorie — seine Gesammtlehre den Jüngern in zwei Partien mitgetheilt haben, deren eine alsbald, die andere erst im Laufe künftiger Jahrhunderte der Menschheit mitzutheilen gewesen wäre. Hier wäre nun für die verfeinernden Apologeten des groben tridentinischen Lehrbuchstabens eine in der That dankbare Aufgabe zu lösen gewesen. Der Gedanke selbst ist nemlich ganz richtig, wenn man nur auf Seite Jesu die absichtliche Unterscheidung, auf Seite der Jünger das wissentliche Verschweigen und Nichtschreiben in Abzug bringt und die zweite, erst im Laufe der Jahrhunderte zu offenbarende Partie der

Lehre als blose Explication der ersteren auffaßt. Ja wir werden gerade von dem Gesichtspuncte aus, den wir eingenommen haben, zunächst auf nichts anderes hingeführt. Jesu „Lehre“ bestand einfach in seiner Selbstdarstellung, mit deren fortschreitender Deutlichkeit auch die Gottesoffenbarung fortschritt. Sein eigenes Selbstbewußtsein auszusprechen, dies war das vornehmste Stück seines prophetischen Berufs. Alles, was daher von dem Inhalte seiner Reden vorzugsweise neu, eigenthümlich, charakteristisch ist, bezieht sich letztlich immer auf seine Person, auf sein Verhältniß zu Gott und zum Menschen, auf die einzige Stellung, die er zwischen beiden einnimmt. Alles, was wir in seiner Rede bewundern, ist zuletzt lediglich Eigenschaft seiner Person, die sich der Rede mittheilt. Wie nun aber seine Person lange genug für die Juden nichts war, als der große Unbekannte, und wie an derselben Person alle kommenden Jahrhunderte gelernt haben und dieselbe bis auf den heutigen Tag nicht vollkommen verstanden worden ist, ganz so ist es auch mit seinen Worten, mit der Selbstoffenbarung der absoluten Gottesoffenbarung, dem *λόγος τοῦ λόγου*. Ist seine Person für die unmittelbare Gegenwart ein Paradoxon geblieben, so auch seine Rede. Anders konnte es nicht sein bei einer Erscheinung, deren Wurzeln nicht zu finden waren in der nächsten Vergangenheit, und deren Früchte nicht aufgingen in der nächsten Zukunft. Somit mußten also seine Worte für die Meisten unverständlich bleiben, eben weil es Worte nicht für die Gegenwart allein, sondern für alle Zeiten waren. Je schneller eine Rede Eingang gewinnt, desto ephemerer ist ihre Wirkung. Es will daher auch von dieser Seite her nichts bedeuten, was gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannis von wegen der Unverständlichkeit der daselbst aufgezeichneten Reden für das populäre Bewußtsein ist geltend gemacht worden. Die Person des Herrn selbst, das Selbstbewußtsein, das sich in seinen Reden darstellt, ist viel zu einzig, als daß es sofort hätte verstanden werden können. Der Erlöser macht sich darüber auch gar keine Täuschung. Es thut nichts, wenn die Anhänger der väterlichen Weise sich nicht finden können in seine und seiner Jünger Art; ist er doch nicht gekommen, neuen Wein in alte Schläuche zu fassen, oder das alte Kleid wieder tragbar zu machen mit neuen Lappen (Matth. 9, 16. 17.). Nicht daß die unmittelbaren Hörer ihn verstanden, sondern daß Jesus sein eigenes Selbstbewußtsein zu vollständiger Darstellung brachte, darauf kam es an. Das so Producirte aber sollte ein ausreichender Gegenstand nicht für die Neugierde der Zeitgenossen, sondern für das innerste Interesse der ganzen Welt sein. Auch davon hat er das beste, klarste Bewußtsein. *Ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον* (Joh. 8, 26.). War so alles, was er sprach, „in die Welt“ hinein gesprochen, so konnte es nicht anders sein: vieles mußte den unmittelbaren Zuhörern nur sein wie eine Musik, deren

Text erst im Laufe der Jahrhunderte, durch die diese Musik hintönt, verständlich zu werden anfängt. So geht überall seine Predigt mehr darauf aus, das Wort zu fixiren, um es unverkürzt der Nachwelt zu überliefern, als es klar zu machen. Darum auch Wiederholungen von Gnomen, Parabeln und dergleichen nichts von vornenherein Unwahrscheinliches sind. Eben deßhalb redet er ja so gern in Gleichnissen, und weiß doch, daß diese Zuhörer es nicht verstehen werden (Matth. 13, 10—16.); aber doch sicherlich wenigstens behalten. So unverständlich der Inhalt, so verständlich war die Form. Seinen Jüngern kann er diese Gleichnisse zwar erklären, hingegen über vieles andere muß er noch zu ihnen ἐν παροιμίαις (Joh. 16, 25.) reden, um erst später durch den Geist es ihnen exegesiren zu lassen; und manches kann er gar nicht sagen (Joh. 16, 12.).

3) Von hier aus fällt nun ein neues Licht auf jenes, schon früher (§. 48, 3) im Allgemeinen dargelegte Verhältniß zwischen dem prophetischen Amte des Herrn, das man wohl in weiterem Sinne (§. 16, 4) auch ein „Lehramt" nennen kann, und der eigentlichen Lehrthätigkeit der Kirche. Wo Jesus selbst hier und da Systematisches gibt, da hat dies immer ganz zufällige, individuelle Veranlassungen. Nicht Mittheilung eines fixirten corpus doctrinae war Zweck und Resultat seiner prophetischen Thätigkeit, sondern eine solche Selbstdarstellung zunächst im Herzen und Gewissen seiner Apostel, daß von ihnen ein wesentlich vollständiges Zeugniß über die äußere und innere Seite des urchristlichen Factums konnte producirt werden. Erst aber indem an diesem objectiven Zeugnisse das subjective testimonium internum der Gläubigen sich entfalten kann, und somit dem Christenthume seine subjective Existenz gesichert ist, ist der Boden geschaffen, mit dessen Beschreibung es die lehrhaften Aussagen über Person und Werk Christi zu thun haben. Weil nun aber in bezeichneter Weise weder Christus selbst, noch seine Apostel dogmatisiren, sondern vielmehr blos das Object und die Voraussetzung des Dogmas darbieten, muß auch von dem Charakter der apostolischen Rede bis zu einem gewissen Grade gelten, was soeben von dem der λογοι κυριακοι gesagt wurde. In dieser Richtung hat daher mit Recht Tholuck [1]) bemerkt, daß in den Schriften eines originellen Geistes jene Klarheit nicht Statt habe, die dann in den Vortrag kömmt, wenn der Redner mit berechnetem Bewußtsein auch alles dasjenige aus seinem Geiste mit aufnimmt in die Darstellung, was nicht gerade zur Objectivirung seines eben stattfindenden Gemüthszustandes erforderlich, aber für die Hörer zu wissen nothwendig ist, wenn sie diesen Gemüthszustand rasch und richtig auffassen sollen. So erweist sich die Theopneustie und Kanonicität der apostolischen Schrift vor allem in einer beispiellosen, gedrängten Intensi-

[1]) Umschreibende Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer, 1831. S. V.

vität, „wodurch sie auch den Vorzug hat, in einem verhältnißmäßig geringen Raume einen so ungemein reichen Inhalt und diesen selben Inhalt wiederum nicht einartig und einseitig, sondern dennoch zugleich mit der größten geschichtlichen und sachlichen Mannigfaltigkeit zu umschließen." „Eine solche Erscheinung kehrt in dem gesammten Schriftthume der übrigen alten Völker nicht wieder" [1]). Eben deßhalb aber bedarf diese Schrift auch vor allem der Auslegung und wird für alle Jahrhunderte das unerschöpflichste Object der Hermeneutik bleiben; dieser letzteren höchstes Ziel aber kann wiederum nicht etwa das sein, eine apostolische Schrift zu verstehen, wie sie von ihren ersten Lesern verstanden wurde — denn dieses Verständniß mußte in vieler Beziehung oft ein sehr der Vervollständigung bedürftiges sein — sondern vielmehr so, wie sie vom Autor selbst verstanden ist. Denn wie die Reden des Herrn, so sind auch die der Apostel allerdings εἰς τὸν κόσμον geredet, als „überall in der unzertrennten Mitte christlichen Lebens und Bewußtseins stehend" [2]) und darum auch aller menschlichen, lehrhaften Verständigung über das Einzelne an der großen Heilsthatsache zur ewigen und ausreichenden Grundlage dienend.

4) Erst jetzt sind wir im Stande, Wahres und Falsches in dem, was vom Traditionsstandpuncte aus gegen die Möglichkeit des Schriftprincips geltend gemacht wird, genau zu sondern. Zunächst scheinen bei der gegebenen Auseinandersetzung die Traditionsfreunde ganz ihre Rechnung zu finden. Denn wenn — abgesehen von dem Bekenntnisse einer nur relativen perspicuitas scripturae, das in der gegebenen Darstellung liegt — die wirkliche Lehrbildung, wie sie im Verlaufe der menschlichen Entwicklung vor sich geht, nichts anderes ist, als eine fortschreitende Erleuchtung jenes ein für allemal festgestellten Objectes, so gleicht dies allerdings einer im Laufe der Zeiten immer deutlicher und treuer werdenden Erinnerung der Menschheit an ihren Mittel- und Herzpunct. Eben in diesem Sinne beruft sich ja auch der Katholicismus auf Joh. 16, 4. u. 12. Nur muß man freilich die beiderseitigen Standpuncte schon sehr in abstracto auffassen, um dieses tertium comparationis festhalten zu können; während, sobald man auf den concreten Inhalt sieht, jenes οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι alle Anwendbarkeit verliert; wie besonders treffend Calvin zeigt: ridiculos profecto se faciunt, dum ingentia illa mysteria, quae tanto tempore apostolis incomperta fuerint, partim observationes esse fingunt aut judaicas aut gentiles, quarum illae inter Judaeos, hae vero apud gentes omnes promulgatae multo ante fuerunt, partim ineptas gesticulationes et inanes ceremoniolas [3]).

---

[1]) Ewald: Jahrbücher, I. S. 155.
[2]) Müller: Lehre von der Sünde, II. 1849. S. 548.
[3]) 4, 10, 18.

Luther in seiner Weise drückt dasselbe so aus in einer Predigt über Joh. 16, 12.: „ist denn das nun so ein schwer Ding, wenn man sagt, daß ein Mönch eine schwarze oder graue Kappe, der Papst drei Kronen, ein Bischof einen spitzigen Hut muß tragen, und wie er soll Kirchen und Altar weihen oder Glocken taufen, daß der heilige Geist darum habe müssen vom Himmel kommen und solches lehren? ist das nicht genug genarret, daß man also schimpfet mit diesen edeln Worten, so weiß ich nicht, wie man gröber narren soll“ [1]). Aber man kann noch weiter gehen und von dem hier gewonnenen Standpuncte aus die letzten Stützen der antiscripturarischen Argumentation zerbrechen. Denn gerade dann, wenn des Herrn ganze Sorgfalt darauf gerichtet war, das Wort zu fixiren, konnte eine schriftliche Verzeichnung desselben unmöglich außer seiner Absicht liegen; vielmehr mußte sie — dies läßt sich jetzt ganz positiv behaupten — ihm als solches Ziel vorschweben. Eben in den so festgestellten Spiegel sollten alle künftigen Geschlechter sehen und auf diese Weise ergänzen, was die ersten zu verstehen unfähig gewesen waren. Kommt aber die oben berührte Eigenschaft alles kanonischen Wortes vorzugsweise dem apostolischen zu, ist auch dieses so angelegt, daß sein Verständniß nothwendig ein werdendes ist, so fällt von selbst der fernere Einwurf, die apostolischen Schreiben hätten zunächst nur temporäre und locale Bedeutung gehabt, entbehrten aller Beziehbarkeit auf die allgemeinen Verhältnisse der Christenheit. Vielmehr wie der Herr selbst diesen seinen Aposteln den heiligen Geist sandte, damit er sie an alle Worte des Herrn erinnern sollte (Joh. 14, 26.), so ist es fort und fort derselbige Geist, der auch dem fortschreitenden Gedächtnisse der Gemeinde, in der das apostolische Wort zu Kraft und Leben erwacht, zu seinem Ziele verhilft, bis endlich ganz angeeignet und verstanden sein wird, was als Ausdruck der apostolischen Erinnerung im Schriftworte fixirt ist. Nur die sichere Aussicht auf diesen, nothwendig eintretenden Geistesproceß war es, die dem Herrn selbst das eigenhändige Schreiben als völlig entbehrlich erscheinen ließ.

§. 56.

Während aber die vom Protestantismus anerkannte Tradition sich nur auf incommensurabeln Umwegen und unter beständigen Rückfällen ihrem Ziele nähert, stellt sich als die dem katholischen Traditionssysteme zu Grund liegende Geschichtsanschauung eine Hypothese heraus, die, alle Abbiegungen und Widersprüche verleugnend, den heiligen Geist zum einzig treibenden Factor der kirchlichen Entwicklung macht und den Triumph der Wirksam-

---

[1]) Walch, XI. S. 1183. 1184.

keit dieses Factors in der consequent fortgesetzten Verweltlichung und Veräußerlichung des Reiches Gottes erblickt.

1) Mit Recht hat Baur bemerkt, daß das Wesen der Reformation schlechterdings eine andere Geschichtsanschauung in sich schließe, als die des Katholicismus gewesen war[1]). Denn man konnte allerdings der Natur der Sache nach über das Resultat, das der ganze Entwicklungsgang der christlichen Kirche gehabt hatte, nicht so verschiedener und ganz entgegengesetzter Ansicht sein, ohne daß derselbe Gegensatz, in welchem die beiden Parteien einander gegenüberstanden, sich auch auf alles dasjenige erstreckte, was jenem Resultate zur nothwendigen Voraussetzung diente. Am meisten liegt nun in der Beziehung auf der Hand und ist darum auch schon oft ausgesprochen worden, was unser §. zuletzt andeutete. Hier muß jene Bemerkung nur noch von der Seite aus, von der sie mit unserem Thema zusammenhängt, in Kürze erläutert werden. Schon aus Früherem (§. 28, 3) ging hervor, daß der heilige Geist nach beiden Systemen seine Wirksamkeit in der Hervorbringung des kanonischen Wortes nicht abgeschlossen hat. Wenn das protestantische Schriftprincip denselben auch keineswegs zum alleinigen Factor der kirchlichen Entwicklung macht, so setzt doch auch es eine durch alle Zeiten gehende Wirksamkeit des Geistes, die sowohl im testimonium internum, als in der fortwährenden Erzeugung von wirklichem Worte Gottes sich manifestirt. Nur ist der Boden dieser Geisteswirksamkeit, wie man sieht, nach protestantischen Begriffen ein völlig anderer, als nach katholischen. In Uebereinstimmung mit der oben (§. 45, 1) im Allgemeinen gegebenen Charakteristik des Katholicismus können wir sagen: es fällt diese Wirksamkeit auf der einen Seite mehr auf die innere, auf der anderen mehr auf die äußere Seite der Kirchengeschichte. Geisteszeugniß ist nach protestantischer Geschichtsanschauung auch verspürt worden in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters. Wort Gottes ist von erleuchteten Schriftforschern auch unter dem Papstthume producirt worden. Dies zu beweisen, sammelte schon Flacius seine testes veritatis. Es hat mithin für den protestantischen Historiker nichts Befremdliches, wenn die äußere Gestaltung der Kirchengeschichte gerade nicht immer den lieblichsten Anblick bietet, wenn weltliche Politik und fleischliche Leidenschaft nirgends ihre Wirksamkeit verleugnen, wenn in der kirchlichen Oeffentlichkeit Potenzen auftreten, die eher von unten, als von oben stammen. Haben also dem nachgewiesenen Thatbestande zufolge die ökumenische Synodalautorität und der Summepiskopat des Papstes sich gegenseitig prostituirt (§. 32), so müßte dieser Umstand das historische Gewissen des Katholicismus, wofern ein solches vorhanden

---

[1]) Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 41.

wäre, zur Verzweiflung bringen; wogegen der Protestantismus völlig unbeschadet seines Princips die zeitweilige Corruption seines kirchenrechtlich bestehenden Organismus anerkennen kann. Eine Thatsache von der bezeichneten Art schließt ja nicht aus, daß der heilige Geist zur selben Zeit sein Werk in der Gemeinde haben und sie befähigen könne, für die unsichtbare Kirche Glieder, und zwar gerade diejenigen, auf die es jetzt ankommt, zu erziehen. Nur auf dieses Ziel darf, wofern er den evangelischen Charakter nicht einbüßen will, jener Eifer für kirchliches Recht und Verfassung gerichtet sein, wie er unsere Zeit theilweise charakterisirt. Seit der bekannten Bestimmung der Augustana [1]) gibt es hierüber nur eine berechtigte Tradition im Protestantismus: es müssen die kirchlichen Institutionen geeignet sein, durch möglichst reichhaltige Erzeugung von Wort Gottes aus der heiligen Schrift das Erzeugtsein der heiligen Schrift selbst aus dem Worte Gottes zu constatiren und dadurch dem testimonium Spiritus eine Stätte zu bereiten in möglichst vieler Herzen. Dieses letztere selbst aber, das testimonium Spiritus, wird als eine Thatsache des inneren Lebens oft wenig genug berührt von denjenigen äußeren Vorgängen, die das irdische Gewand der Geschichte des Reiches Gottes bilden. Dagegen ist dieses Gewand für die katholische Betrachtung das unmittelbare Product des sich sein Kleid webenden Geistes selbst. Gerade in den kirchlichen Lehr- und Verfassungskämpfen hat derselbe sein Werk vorzugsweise, entscheidet sie daher auch stets auf infallible Weise. Es wird somit das fortwährende Amt des Geistes so bestimmt, daß allerdings die gloria temporalis ecclesiae sein beständiges Resultat, ihre vollständige Veräußerlichung und Sichtbarkeit ihr letzter Triumph ist.

2) Doch ist die Differenz in der ganzen Anschauung der, vom heiligen Geiste eingeleiteten und beeinflußten Geschichte des Reiches Gottes eine noch fundamentalere. Auf den ersten Blick stellt sich die Sache sogar so, daß es den Schein gewinnt, als werde eine Geschichte katholischer Seits gar nicht statuirt, „weil die Wahrheit immer da ist, der Einzelne nur ein Zeugniß dafür, aber nie ein eigentliches Entwicklungsmoment werden kann" [2]). Dies war allerdings die erste Gestalt, unter der das Traditionsprincip sich präsentirte. Es gab hiernach keine geschichtliche Bewegung, durch welche die Kirche wesentlich etwas anderes geworden wäre, als sie ursprünglich war [3]). Wenn dann im Laufe der Jahrhunderte allerdings nicht alle und jede Veränderung geleugnet, sondern ausdrücklich neben der traditio perpetua eine traditio temporalis, neben der universalis eine particularis, neben der necessaria eine libera

---

[1]) Art. 7.

[2]) Köllner, S. XVII.

[3]) Baur a. a. S. 40.

anerkannt wurde, so sollte damit blos eine solche Fortbildung zugestanden werden, wie sie das statutarische jus civile unter der Praxis der Rechtspflege auch erleidet durch Anwendung auf immer speciellere, nur ephemere Bedeutung habende Fälle [1]). — Jedoch hat sich gezeigt, daß diese Anschauung für das wahre Verständniß der katholischen Meinung etwas Illusorisches hat; daß vielmehr der Schein, als leide der Begriff der Entwicklung keine Anwendung auf das katholische System, nur dadurch entsteht, daß die gesammte Entwicklung ohne Weiteres in das Gebiet der göttlichen Inspiration und Unfehlbarkeit hinaufgeschraubt wird. Wir erkannten die Bedeutung der Tradition eben darin, daß sie ein Mittel liefert, den ganzen Weg, den die Kirche von Anfang bis zu Ende macht, zu kanonisiren. Ein ächtes und bezeichnendes Traditionsargument ist es z. B., wenn Bellarmin die Richtigkeit des Meßopfers schon deßhalb für über allen Zweifel erhaben hält, weil, wofern dem nicht so wäre, die Kirche viele Jahrhunderte hindurch ganz außer dem richtigen Geleise gelaufen wäre [2]). Mit Recht hat man dies einen kirchlichen Monophysitismus genannt und als ein Analogon dieser überall nur Göttliches sehen und glauben wollenden, religiösen Disposition des Katholicismus jenes Hervortreten des Klerus genannt, dem, als der eigentlichen Substanz der Kirche, gegenüber das Laienthum zum verschwindenden Accidens herabsinkt [3]). In der That ist das Wechselverhältniß ein so inniges, daß man mit demselben Rechte die Hierarchie und den sie tragenden Sacramentarismus als falsche Waare ansehen kann, die, bei der selbst im Traditionsprincipe begründeten (§. 59) Barrierenöffnung nach der Seite des Heidenthums und Judenthums zu, eingetragen werden mußte, um der von Geschlecht zu Geschlecht fließenden, Göttliches und Menschliches vermischenden Tradition adäquate und stets präsente Organe zu schaffen: als Hundeshagen, den umgekehrten Weg gehend, sagt: „es ist leicht zu begreifen, daß unter der Alleinherrschaft solch falscher Sacramentlichkeit dem Katholicismus der Sinn für die wirklich geschichtliche Entwicklung der christlichen Wahrheit abhanden kommen mußte. Denn zum Verständnisse derselben gehört neben dem Göttlichen die Anerkennung menschlicher Factoren in der Geschichte und einer Wechselwirkung zwischen beiden. Wie konnte aber von eigentlich menschlichen Factoren in der Kirche noch die Rede sein, seitdem das Priesterthum durch die Signatur über die gewöhnliche Menschheit hoch emporgehoben war und in seiner Gesammtheit durch den Vollbesitz des heiligen Geistes gegen die Folgen menschlicher Schwäche in Dingen des Heils als sicher gestellt galt?“ [4])

---

[1]) Denzinger: Kritik der Vorlesungen Thiersch's, I. S. 175.
[2]) De missa 1, 23.
[3]) Baur a. a. O. S. 253. Fock: Jahrbücher der Gegenwart, 1844. S. 759. 760.
[4]) Gelzer's Monatsblätter, II. S. 216. 217.

3) Stechow stellt Reflexionen darüber an, wie sich die Kirche gestaltet haben würde, wenn der heilige Geist der einzige treibende Factor ihrer Entwicklung wäre. Da gäbe es nur reinen Fortschritt von Stufe zu Stufe. „Da die Wahrheit sich nicht widerstreitet, könnte nie der Fall eintreten, daß ein Standpunct theologischen Forschens bekämpft und überwunden werden müßte, und da die Wahrheit nicht veraltet, könnte es ebensowenig vorkommen, daß je ein Ergebniß theologischer Erkenntniß beseitigt und außer Geltung gesetzt würde“ [1]). Anschließend an diese Bemerkungen läßt sich sagen: die katholische Theorie kennt überhaupt nur eine solche Entwicklung, in der das vorhergehende Moment im folgenden so aufgehoben wird, daß es selbst darin noch unversehrt mit enthalten bleibt. Von dem Begriffe des tollere, das bekanntermaaßen vox ambigua ist, kennt sie blos die positive Seite. Die Entwicklung des katholischen Lehrstoffes ist nichts, als ein quantitatives Wachsen in's Kolossale hinein. Was einmal wirklich Bestandtheil kirchlicher Lehre und Satzung war, bleibt es auch in aeternum. Nur äußerlich setzt sich immer mehr Stoff an. Wenn Muratori als einen Mißverstand des Traditionsgedankens die Vorstellung verwirft, wornach christianae religionis doctrina novum quotidie fidei incrementum acciperet et novi indies fidei articuli creari possent [2]), so ist er höchstens insofern im Rechte, als er damit jenen positiven Charakter der Genesis des katholischen Lehrbegriffes ausdrücken will (vgl. §. 31, 3); in der Sache selbst aber drückt eben die verworfene Meinung den wahren Verstand der Traditionslehre aus. Kann auch der Papst nach kanonischem Rechte eine Satzung des Herrn, der Apostel oder Väter nicht geradezu antiquiren [3]), insofern also allerdings nichts Neues lehren, so darf er doch zweckgemäße Fortsetzungen liefern, die doch wieder etwas Neues sind und de facto jene alte Satzung öfters neutralisiren; es sind nicht καινότερα, desto gewisser aber νεώτερα, die er einführt. Hingegen nach protestantischer und zugleich ächt geschichtlicher Anschauung ist die Lehrbildung ein organischer, ein chemischer Proceß; immer neue Bildungen erzeugen sich; das negative Moment im Begriffe des tollere tritt nicht minder hervor, als das positive. So geht es in der Dogmengeschichte, so überhaupt in der Gesammtentwicklung des Reiches Gottes zu. Undurchdringlich bleibende Elemente, die durch den geschichtlichen Zusammenhang äußerlich in dasselbe verflochten waren, werden in immer größerer Masse ebenso ausgeschieden, als neue Stoffe in Angriff genommen und assimilirt werden [4]). Was aber ausgeschieden wird, das ist letztlich immer das der kanonischen Darbietung des Heiles

[1]) Deutsche Zeitschrift, 1855. S. 233.
[2]) De ingenior. moderat. 1, 17, 148.
[3]) Caus. 25 qu. 1. can. sunt quidam.
[4]) Vgl. Rothe: Ethik, §. 581. II. S. 319.

nicht homogene; was neu assimilirt wird, das ist eine neue, bisher unverstandene Seite dieser Darbietung. So erscheint im strengen Gegensatze zur katholischen Theorie die ganze Geschichte als ein Geflechte göttlicher und menschlicher Factoren. Ohne diese vorausgesetzte Duplicität wäre schon das an die Spitze gestellte Schriftprincip selbst nicht zu entwickeln (§. 15, 2); ohne sie würde auch die Consequenz einer geradlinigen, vom heiligen Geiste allein producirten Tradition, als Explication der Schrift, nicht zu umgehen sein. Aber auch die wirkliche Explication des Schriftinhaltes, wie sie in dem fortschreitenden Verständnisse des apostolischen Wortes Statt hat (§. 55, 1), darf nicht wieder als eine in nothwendigen Entwicklungsstadien unfehlbar fortschreitende und das volle Resultat stückweise liefernde vorgestellt werden. Schon von einer anderen Seite aus mußten wir im protestantischen Interesse einer solchen Auffassung entgegentreten (§. 49, 1). Hier möge blos noch daran erinnert werden, daß der Protestantismus selbst, sobald er sich als neuen Ansatz für die historische Verwirklichung des Christenthums kennen und fühlen gelernt hat, die Möglichkeit und Wirklichkeit von großartigen Umwegen nicht blos, sondern auch Rückfällen und Mißbildungen gesetzt hat. Denn wie anders sollte er jene ganze erste Periode des Christenthums schließlich beurtheilen, in deren innerer Consequenz eben der Katholicismus die Gewähr einer geradlinigen, nur vom göttlichen Factor gebildeten Traditionslinie erblickt? Hier stellt sich ja in der That dem protestantischen Geschichtsschreiber alles gerade im umgekehrten Maaßstabe dar, als dem katholischen. „In demselben Verhältnisse, in welchem dem Katholiken die göttliche Wahrheit durch die Zeiten der Kirche hindurch in immer hellerem Glanze leuchtet, erblickt der Protestant nur eine immer größere Verdunkelung des Lichtes, nur die völlige Verkehrung der Wahrheit in Irrthum" [1]). Dann aber ist es freilich ganz erklärlich, daß ein entschiedener Dualismus die ersten historischen Arbeiten der Reformationszeit, insonderheit die magdeburger Centurien kennzeichnet [2]), wie ja auch Baur selbst beweist, daß die Geschichtsanschauung dieser letzteren keineswegs eine solche gewesen sei, in Folge deren der geschichtliche Verlauf der Kirche etwa in einer Richtung fortgegangen wäre, so daß alles Einzelne ein Moment eines sich rein aus sich selbst entwickelnden Zusammenhangs wäre [3]). In dieser Beziehung aber ist die Anschauungsweise der Centuriatoren wirklich aus dem richtigsten Instincte hervorgegangen, wie sich auf jedem unserer weiteren Schritte immer klarer herausstellen wird. Zusammenfassend muß hier nur dieses noch bemerkt werden. Es versteht sich von selbst, wie ganz anders die Geschichte aussehen wird, wenn jeder Schritt, der wirk-

[1]) Baur a. a. O. S. 40.
[2]) A. a. O. S. 54.
[3]) S. 59.

lich gethan wurde, alsbald als unzurücknehmbar kanonisirt, wenn die geheiligten Fußtapfen der Kirche gleichsam wie in Erz gegossene Monumente erscheinen, oder wenn eine Laufbahn eröffnet wird, die sich an der kanonisch dargebotenen Norm des göttlichen Vorbildes stets corrigiren kann. Im letzteren Falle wird die Tradition „nur in ihrem Regresse auf das Urchristenthum und im Processe ihrer Selbstberichtigung, also wie ein immer wieder verschwindendes Moment" [1]), Geltung haben. Dagegen „anstatt an der nothwendig dominirenden Bedeutung des reinen Anfangspunctes der Kirche festzuhalten, gerieth der Katholicismus in Folge des geheiligten Systems der Signatur unter den unnatürlichen Bann lediglich seiner eigenen unvollkommenen Anfänge" [2]). Sein Ende kann daher nur im Striche der von Anfang an falsch angeschriebenen Rechnung bestehen, womit dann zugleich auch das geschichtsphilosophische Princip einer geradlinigen Traditionslinie gestrichen ist.

§. 57.

Entkleidet man die katholische Geschichtsconstruction ihrer exclusiv-kirchlichen Schranken und Färbung, so bietet sich als treffende Parallele die durchaus geradlinige, vollkommen normale Entwicklung dar, wie sie im Systeme der absoluten Immanenz vorkommt. Wie hier kein Gott außer in der Welt, so dort kein Christus, außer in der Kirche; wie hier alles Wirkliche vernünftig ist, so dort alles Kirchliche kanonisch.

1) Daß allumfassende und über das theologische Gebiet weit hinausgreifende Gegensätze den Confessionsunterschieden zu Grunde liegen, ist von jeher anerkannt worden. Wenn es nun aber darauf ankommt, dieses Allgemeinste von Welt- und Geschichtsauffassung, darin die Confessionen auseinandergehen, näher zu bestimmen, kann nicht vorsichtig genug zu Werke gegangen werden. Wie wir von vornenherein (§. 1, 6) an das Gefährliche einer gewissen freien Kunst erinnerten, die heutzutage der Unberufenste so gut übt, wie der mit dem historischen Materiale Vertraute, so ist auch thatsächlich auf diesem Gebiete selbst von anerkannt tüchtigen Theologen, besonders was die Differenz der beiden evangelischen Confessionen betrifft, des Guten sehr zu viel geschehen. Solche Zurückführungen von an sich mehr oder weniger abgerissen dastehenden, aber einem einheitlichen, historischen Boden entstammenden dogmatischen Kundgebungen auf ein allgemeineres geistiges Princip sind nur dann nicht irreleitend, wenn sie aus einem naturgemäßen inneren Organisations-

[1]) Nitzsch: Studien und Kritiken, 1837. S. 431.
[2]) Hundeshagen a. a. O. S. 219.

processe des mit geschichtlicher Treue und Vollständigkeit gelieferten Materials von selbst resultiren. Ob wir hier in einem solchen Falle sind, wird aus den folgenden Schlußabschnitten beurtheilt werden können. Der vulgären Ansicht zufolge soll im Katholicismus das Moment der Trägheit, im Protestantismus das der Fortbewegung von Haus aus repräsentirt sein; dort sollen conservative, hier productive Interessen vorwalten. Berücksichtigen wir die uns hier beschäftigende Controverse, so leidet dieses Urtheil an der gewöhnlichen Vagheit und Flexibilität aller solcher Versuche, concrete Verhältnisse aus einem Processe allgemeiner Begriffsmomente zu erklären. Ebenso gut oder noch besser könnten wir von unserem Standpuncte aus das Umgekehrte behaupten. Denn wir sahen ja: für den Katholicismus ist die Schrift nur ein erstes Glied in der bis an's Ende der Geschichte fortlaufenden Kette dogmatischer Ueberlieferung; welche Ueberlieferung dann in concreto alsbald in eine geradezu producirende Thätigkeit umschlägt. Freilich ist es das Gesetz der Trägheit, dem die, einmal in Gang gesetzte, moles folgt, wenn sie sich von derselben Kraft, die sie anfangs aus der rechten Bahn geworfen hat, nun auch fernerhin treiben läßt [1]). Aber von dieser physikalischen Deutung des oben berührten vulgären Urtheils abgesehen, hat vielmehr das Traditionsdogma zu seiner Voraussetzung einen Progressionstrieb, der zur Explication aller noch latitirenden Wahrheit treibt und dem jederzeitigen Producte alsbald apostolische Autorität, der ganzen Entwicklungsreihe ein positives Recht zuschreibt. Wirklich retardirende und ausschließlich conservirende Bedeutung hat die Tradition blos im griechischen Katholicismus (§. 38) [2]); die römische aber blickt jederzeit auf ihre gesammte Entwicklung, nicht etwa blos auf die Anfangsstadien derselben, zurück und behauptet: alles, was bis auf diesen Tag Praxis in der katholischen Kirche geworden ist und noch künftighin werden wird, das ist kanonisch. Dies ist nun allerdings nichts anderes, als die religiöse Form des profanen Axioms: alles Wirkliche ist vernünftig. Ist dieses letztere im Rechte unter der Voraussetzung, daß nur ein treibender Factor im Spiele der natürlichen und der sittlichen Gegensätze sein Werk hat, daß lediglich der Geist in der Geschichte erscheint, so ist es das kirchliche System unter der anderen, daß nur ein Factor, der göttliche, der heilige Geist das Getriebe der Kirchengeschichte bestimmt. Es hat darum nicht ohne Grund Baur die Bemerkung gemacht, daß katholische Apologeten häufig gerade aus der Hegel'schen Speculation vieles mit ihrem Standpuncte vereinbar und

---

[1]) Vgl. Rendu: die Anstrengungen des Protestantismus in Europa, S. 211: „der Katholicismus ist die Religion der Ruhe. Jeder Mensch, der diese kostbare Perle gefunden, braucht nur sich ihres Besitzes zu erfreuen, ihn zu genießen."

[2]) Schöberlein: Studien und Kritiken, 1853. S. 549. Harnack: die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte, S. 20.

ihrem Systeme zusagend finden [1]); und wir wundern uns nicht, wenn seit den Jugendtagen der Schelling'schen Romantik bis auf das sich selbst überlebende Alter der absoluten Speculation, von Friedrich Schlegel bis auf den mainzer Daumer herab, ein so überwältigender Zug nach dem Katholicismus in diesen Reihen empfunden wurde. — Eine eigenthümliche Wahlverwandtschaft zwischen der letzten, großen Entwicklungsphase der Philosophie und der katholischen Theorie schien bereits in den Kant'schen Tagen hier und da an den Tag treten zu wollen. Reinhold hatte das System der Unfehlbarkeit für das einzige unter allen auf historischen Grundlagen entstandenen Lehrgebäuden der Religion erklärt, das durch Zusammenhang und Gleichartigkeit seiner Theile den Namen eines Systems verdiene [2]). Der katholische Kantianer Schwarz führte dies näher dahin aus: das Princip der Erkenntniß müsse mit den erkannten Wahrheiten von einerlei Art sein; die göttliche Offenbarung erklärt werden durch ein ihr homogenes, empfangendes und vermittelndes Organ; dieses sei eben die göttliche Lehranstalt [3]). Hieraus läßt sich der Vortheil schon begreifen, den die katholische Theologie aus der ausgebildeten Identitätsphilosophie ziehen wird: ein Vortheil, von dem Gerbert nur einen zu unvorsichtigen Gebrauch machte, als er in der Nachfolge Lamennais' die Vernunft des Geschlechtes als Participation an der göttlichen Vernunft, das Glaubensprincip aber als das constitutive Princip der Vernunft faßte [4]), und deßhalb vom Jesuiten Rozaven beschuldigt wurde, er vindicire die infallible Tradition des göttlichen Zeugnisses dem Menschengeschlechte als solchem [5]). Aber gerade der letztere Gedanke konnte den Vertretern der Philosophie nicht mit Unrecht als speculative Basis des ganzen Traditionsprincips erscheinen. Es ist die Voraussetzung einer schlechthin normalen, in allen ihren Uebergängen gerechtfertigten und mit der immanenten Dialektik des Begriffs zusammenfallenden geschichtlichen Fortbewegung, deren Ausdruck man in der katholischen Traditionslehre viel leichter finden konnte, als in dem protestantischen Schriftprincipe, das ganz dem Standpuncte der „Weltdurchlöcherung" entsprach. In eben dem Maaße mußte der Protestantismus an Credit verlieren, als es sich herauszustellen schien, daß sein Schriftprincip für das Leben des religiösen Geistes blos die Bedeutung eines reactionären, dem ersten Ur-

---

[1]) S. 599. Vgl. besonders das S. 669—675 über Gengler's und Staudenmaier's Hegelianismus Gesagte.

[2]) Briefe über die Kant'sche Philosophie, I. S. 197.

[3]) Handbuch der christlichen Religion, I. S. 203. III. S. 335.

[4]) **Des doctrines philosophiques sur la certitude.** Vgl. Günther: Januskopfe, S. 213 ff.

[5]) **Examen d'un ouvrage intitulé: des doctrines philosophiques sur la certitude. 1831.**

sprunge zustrebenden Momentes hat. Bekanntlich ist es Hegel gewesen, der in seiner „ersten wissenschaftlichen Entdeckungsreise" das folgenreiche System einer, im Geiste der absoluten Immanenz gedachten Entwickelung philosophisch durchbildete. Hiernach stellt sich ein Princip bei seinem erstmaligen Auftreten stets blos in seiner Unmittelbarkeit, in seinem noch formlosen, unentwickelten Zustande dar [1]). Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die heilige Schrift hatte drei Jahre zuvor schon Schelling gemacht: es verstehe sich von selbst, daß die ersten Versuche der christlichen Geschichts- und Lehrdarstellung, d. h. in seinem Sinne die neutestamentlichen Schriften nur unvollkommene Erscheinungen des Christenthums sein können; die Idee desselben sei in diesen Büchern am wenigsten zu suchen; nur Hindernisse haben dieselben bisher der Vollendung des Christenthums in den Weg gelegt, indem sie das empirische Christenthum an die Stelle der Idee setzen [2]). Dasselbe sprach nun Hegel klarer und gemäßigter aus: „was dieser sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß sein reiches Leben in der Gemeinde gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten, unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat." Dem protestantischen Schriftprincipe begegnet es, den Begriff des Christenthums erfassen zu wollen, und statt dessen nur seinen Ursprung zu erhaschen [3]). „Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunct der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst: das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird;" „er enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums; diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Principe des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon" [4]). Die praktischen Consequenzen dieser Anschauung vollzogen sich dann in der sogen. tübinger Kritik, deren Resultat nichts anderes ist, als die Auflösung jenes Begriffs der Kanonicität, mit dem die ganze protestantische Opposition wider die Tradition ihren Grund und Boden verliert. „Daß jene Schriften, in welchen der Protestantismus seine normativen Glaubensurkunden erkennt, wirklich apostolischen Ursprungs seien, sagt uns nur jene kirchliche Tradition, deren Gültigkeit und zulängliche Beweiskraft die Reformation eben bestreitet. Es ist somit, geschichtlich betrachtet, ein ungerechtfertigter Machtspruch, wenn der Protestantismus

[1]) Phänomenologie des Geistes. Werke, II. S. 10.

[2]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, S. 197 ff.

[3]) Phänomenologie, S. 574.

[4]) Geschichte der Philosophie, III. Werke, XV. S. 111.

unter Verwerfung der katholischen Tradition, d. h. mit Abbrechung der geschichtlichen Mittelglieder die Bibel zu seiner Glaubensnorm gemacht hat." Mit dieser Erklärung Schwegler's [1]) ist zu vergleichen der Protest Baur's (§. 1, 4) und Zeller's gegen das protestantische Schriftprincip, als gegen eine ganz unbrauchbare Formel, welche die Entscheidung über christlich oder unchristlich aus einem besonderen Kreise der christlichen Welt oder einem bestimmten Zeitpuncte schöpfe [2]). Consequenter Fortschritt und letzter Gedanke des Protestantismus sei daher die Emancipation von der Schrift [3]). „Das Urchristenthum ist nicht das ganze Christenthum, und das Hinausgehen über das Urchristenthum ist darum noch kein Unchristenthum. Wäre dem nicht so, so hätte das Christenthum schon mit dem ersten Schritte, durch den es sich vom Judenthume emancipirte, zu existiren aufgehört" [4]). Neuerdings hat Uhlhorn [5]) den Standpunct dieser Schule dahin gekennzeichnet, daß es nach ihr überhaupt keinen Anfang des Christenthums gebe, der Anfang zerfließe in lauter Werden. Es werden nur lauter endliche Ursachen, nicht aber eine über alles Endliche übergreifende und eine wesentlich neue Reihe von Erscheinungen begründende Causalität anerkannt. Aufgehoben aber wird jener absolute Act Gottes, auf dem zuletzt die ganze positive Ansicht vom Christenthume ruht (§. 15, 2), indem der Anfang, das eigentliche urchristliche Factum nach rückwärts auseinandergelegt wird in lauter Entwicklung, so daß man nicht weiß, ob Christus, oder nicht vielmehr Sokrates, die Alexandriner, die Essäer die Urheber des Christenthums waren. Nach vorwärts aber wird jener Anfangspunct auseinandergelegt so, daß ebenso gut Paulus oder der Verfasser des vierten Evangeliums als Stifter gelten können. Baur hat anerkannt, daß diese Beseitigung des absoluten Wunders die Haupttendenz aller geschichtlichen Betrachtung des Christenthums sein müsse [6]). Damit aber wird nothwendig auch die Beseitigung des Begriffs der Kanonicität erfordert. Denn im Kanon liegt allerdings das urchristliche Factum in einem gewissen Sinne fertig vor uns, wie eine Einheit tritt es uns in der apostolischen Verkündigung entgegen. Dieser Knoten mußte deßhalb gelöst, der Kanon auseinandergelegt, die Elemente flüssig gemacht und auf eine lange Entwicklung vertheilt werden. Dies aber und nichts anderes ist es auch, was schließlich der Katholicismus mit seinem Traditionsprincipe erreichen will; insofern ja dieses nur als ein abstracter Ausdruck des Rechtstitels Geltung hat, unter wel-

[1]) Nachapostolisches Zeitalter, I. S. 4.

[2]) Zeller: Apostelgeschichte, 1854. S. V.

[3]) Jahrbücher der Gegenwart, 1844. S. 525—527. 580.

[4]) A. a. O. S. 527.

[5]) Jahrbücher für deutsche Theologie, III, 2. S. 280 ff.

[6]) Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 1859. S. 14.

chem die Kirche, der treffenden Bezeichnung Calvin's zufolge, praeteritis Dei finibus, ferendis novis legibus lascivit ac luxuriat [1]). Nur freilich soll dann weiter diese luxurirende Reihe von Evolutionen doch wieder als eine Permanenz nicht blos der Idee, sondern auch der Erscheinung durch alle Jahrhunderte hindurch aufgefaßt werden; mit welcher letzteren Forderung die katholische Theorie noch mehr als die speculative mit dem Grundsatze der Identität von Idealem und Realem Ernst macht.

2) Es liegt daher auf der Hand, und ist auch bereits von Lechler darauf hingedeutet worden [2]), wie leicht sich das katholische Traditionsprincip mit den speculativen Anschauungen der genannten Richtung befreunden konnte. Ganz von derselben Art, nur das Gewand dogmatischer Formeln statt philosophischer Entwicklung tragend, waren ja die Hauptargumente gewesen, die man gegen die Sufficienz der Schrift schon längst vorgetragen hatte. Damit — so hieß es — hat sich der Protestantismus allen Fortschritt grundsätzlich versperrt. Der Traditionsgrundsatz vertrat dann gegenüber solcher reactionären Beschränktheit das Moment der Expansion; er verlieh dem Glauben an eine Entwicklung, die stets neue Ringe an der Entfaltung des christlichen Geistes ansetzt, seine Berechtigung. Wie die katholische Kirche den spiritus privatus zur gebührenden Resignation gegenüber dem semper, ubique, ab omnibus creditum anleitet, so wird das endliche und subjective Denken von der Speculation verworfen, und dagegen die „im Laufe der Jahrhunderte sich vollziehende Kritik" zum Wahlspruche erhoben. Darum konnte auch Möhler die Tradition ohne Weiteres zum perfectibeln unmittelbaren Bewußtsein der gläubigen Gemeinde umstempeln. Hier wie dort begegnen wir dem Drange, das Individuum sich im Ganzen orientiren zu lassen und die Vernunft des lebendigen und geschichtlich fortschreitenden Gesammtbewußtseins als letzte und entscheidende Controle für die Einseitigkeiten des Subjects geltend zu machen. Wenn aber, im Ganzen richtig, Lechler es als eine Differenz beider Standpuncte ansehen will, daß die katholische Traditionslehre blos ein Auseinanderschlagen des Keimes kennt, während nach der andern Theorie auch ein Absterben von Anschauungen und Neugeburt von andern, ein Umschmelzen und Umarbeiten aus einer Form in die andere Statt hat [3]), so kommen doch auch in katholischem Lehrzusammenhange traditiones temporariae vor, und kann die Kirche, wie wir sahen, selbst apostolische Institutionen verändern. Der wesentlichste Unterschied zwischen dem Traditionssysteme und seinem philosophischen Doppelgänger liegt vielmehr an einem andern Puncte. Die phi-

[1]) In. 4, 10, 17.
[2]) Studien und Kritiken, 1841. S. 1053. 1054.
[3]) Vgl. Baur: die tübinger Schule, S. 44 ff.

losophische Doctrin wandte ja auf den Geist überhaupt an, was das Theologumen der Tradition nur von dem christlichen, näher von dem kirchlichen Geiste gelten lassen wollte. Darin besteht das ganze wunderbare Mysterium der Traditionslehre, daß dieser reine Strom kanonischer Bildungen mitten durch die verderbten, stagnirenden Gewässer der Welt ungetrübt hinfließen soll. Was in der Philosophie rein natürlicher Hergang ist, das wird hier in die Potenz der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit erhoben; das Wunder wird zu einem perpetuirlichen Momente gemacht, indem die Göttlichkeit des Princips in der ganzen Fortbewegung durch die Jahrhunderte niemals auch nur verschleiert und verhüllt zurücktritt, sondern immer offenbar und präsent erscheint; kurz indem „alles auf die allerwundervollste Art geschieht" [1]). Dazu kommt dann allerdings noch, daß die Tradition des römischen Systems die Kirche immer in jedem Momente als der Idee adäquat setzt, während nach speculativer Anschauung blos die Kirche in ihrer Totalität diesen Anspruch erheben darf; daß also nach katholischer Lehre der Begriff der Tradition als identisch gefaßt wird mit einem bestimmten Quantum von Traditionen, während nach speculativer Methode die Tradition blos die Bedeutung eines formalen Factors hat [2]). Um dieser Differenzen willen konnte daher die sogen. Linke der Hegel'schen Schule sich gänzlich negirend zu dem kirchlichen Traditionssysteme verhalten, während doch zu gleicher Zeit Strauß die alten Exceptionen gegen das Schriftprincip wiederaufnahm und abschloß: die neutestamentlichen Bücher seien, weil sie die frühesten Darstellungen des christlichen Geistes enthalten, als die unvollkommensten Versuche anzusehen, das Christenthum dem Vorstellen und Leben einzubilden. Erst als es über andere geschichtliche Gebiete hinströmte, habe das Christenthum den Erdgeschmack des Judenthums verloren, den es noch in der Schrift mit sich führte [3]). — Allein auf der anderen Seite fehlte es nicht an Theologen, welche, dem ursprünglichen Geiste der Hegel'schen Philosophie ohne Zweifel angemessener, eine solche Divergenz des allgemeinen und des christlich und kirchlich bestimmten Geistes nicht statuirten. So hat vor allem Marheineke in der katholischen Tradition ein Analogon des Princips der objectiven Vernunft, wie es in den philosophischen Systemen auftritt, entdeckt [4]) und sich daher über die Tradition in einer Weise geäußert, die dem katholischen Lehrzusammenhange viel näher liegt, als dem protestantischen. Er wandelt im Grunde ganz in den Spuren Marinier's, wenn er jede principielle Auseinanderhaltung von Schrift und Tradition verwirft [5]) und es für eine Lebensbedingung für die Kirche

---

[1]) Marheineke: System, II. S. 148.
[2]) Vgl. Fock: Jahrbücher der Gegenwart, 1844. S. 764.
[3]) Glaubenslehre, I. S. 177.
[4]) System, II. S. 277.
[5]) Dogmatik, 1847. S. 559.

erklärt, daß dieselbe nirgends die Kette der Ueberlieferung, aus der die Schrift selbst hervorgegangen ist, abreiße [1]); während „eine absolute Nothwendigkeit der Schrift zur Existenz der christlichen Religion in der Welt nicht zu beweisen" sein soll [2]). Er hält nicht blos die Glaubensregel für älter, als alle neutestamentlichen Schriften [3]), sondern läßt auch die Bibel geradezu ein Product der Kirche sein; und sofern alle Confessionen den einmal fixirten Kanon angenommen haben, sollen sie auch das Ansehen der Tradition de facto anerkannt haben [4]). — Hiermit ist das katholische Princip im Grunde gutgeheißen und es konnte forthin die Speculation, je consequenter pantheistisch sie sich ausbildete, um so weniger etwas dagegen einzuwenden haben, wenn jener ganzen Geistesevolution nach dem Verlangen der Traditionskirche die Signatur des Uebernatürlichen aufgeprägt werden sollte. Denn dem Pantheismus kann es einerlei sein, was er menschlich, was er göttlich zu nennen hat. Sein System rundet sich wohl ab unter dem Motto: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Ebenso gut ist nichts, und ist alles ein Wunder; und was man als menschlichen Gedankenkram nicht verwerthen kann, führt man gern unter dem Charakter des Göttlichen wieder zu Markte. — Darin jedenfalls treffen zuletzt beide Systeme zusammen, daß sie eine Congruenz der Idee mit der Erscheinung als im Diesseits sich vollziehend annehmen, wodurch dann allerdings das Ewige, Himmlische, Göttliche anticipirt, und das Jenseits im Grunde aufgehoben wird. Wir haben soeben einen Theologen der speculativen Schule gehört, der ganz die Sprache des katholischen Traditionsstandpunctes spricht. Wir setzen ihm einen katholischen Traditionsapologeten gegenüber, der sich über das in Rede stehende Verhältniß von Zeitlichem und Ewigem ganz der speculativen Ausdrucksweise nähert. Es ist den Voraussetzungen des Traditionsgedankens, wie wir ihn bis hierher verfolgen konnten, vollkommen angemessen, wenn Staudenmaier für die Entwicklung des Katholicismus die ganze Zeitlichkeit in Anspruch nimmt und dieser letzteren dadurch den Charakter der Ewigkeit verleiht. Die ganze Geschichte ist göttlich, dient zur zeitlichen Explication Gottes selbst [5]); „der ganze Strom der Ereignisse, Thaten und Begebenheiten geht von Gott, dem Urheber und der Quelle des Lebens aus" [6]). „Das Ewige tritt nur ein in die Zeit und wird durch die Gottheit vermittel nach der besonderen Lage und nach den besonderen Umständen" [7]). „Die

[1]) Dogmengeschichte, 1849. S. 137.

[2]) Dogmatik, S. 559.

[3]) Dogmengeschichte, S. 162.

[4]) A. a. O. S. 149.

[5]) Geist der göttlichen Offenbarung, S. 91.

[6]) S. 90.

[7]) S. 102.

Zeit selbst nimmt insofern den Charakter der Ewigkeit an, als in ihr das Ewige sich entwickelt, und das Zeitliche und Endliche selbst in das Ewige übergeht" [1]). Hier sind wir auf einem Aeußersten angekommen, wo jeder Unterschied zwischen kirchlicher und philosophischer Traditionslehre im Nebel derselben Phantasien verschwindet, die in letzter Instanz beide Arten von Illusion erzeugt haben.

3) Die ganze Parallele, die hier zwischen dem sensus experimentalis der Traditionslehre und dem Systeme der absoluten Immanenz gezogen wurde, will nun freilich zunächst nichts sein, als eben eine Parallele. Ausdrücklich wehren wir deßhalb dem Mißverständnisse, als sollten Nicolaus von Cusa, Bellarmin, Möhler und die übrigen Traditionsapologeten beschuldigt werden, ein System nach pantheistischem Grundrisse gefertigt zu haben, bewußte Pantheisten gewesen zu sein. Das katholische System ist ja keine graue Theorie, erfunden, construirt, ausgefeilt, wie die Hegel'sche, sondern überall aus demselben Leben hervorgewachsen, das eben durch sie gerechtfertigt werden soll. Das Traditionssystem ist ein Versuch des „sich selbst rechtfertigen Wollens", womit die Creatur sich göttliche Unfehlbarkeit, Irrthumslosigkeit, Allwissenheit zuschreibt; auf diesem Puncte liegt die praktische Harmonie mit dem Pantheismus. Was übrigens die Theorie der Tradition, soweit wir sie bisher erkannt haben, noch schließlich scheidet von dem pantheistischen Philosophumen der Selbstbewegung des Begriffes, ist die oben nachgewiesene Fesselung der Idee an die kirchlichen Schranken. So lange sie davon noch nicht emancipirt ist, besagt sie nicht sowohl die absolute Immanenz Gottes in der Welt, als vielmehr die absolute Immanenz Christi in der Kirche. Mit dem letzteren Terminus, um vorläufig einmal hierbei stehen zu bleiben, wird nemlich die wesentlich katholische Formel der Frömmigkeit ohne Zweifel noch genauer ausgedrückt, als wenn man blos mit dem bekannten Schleiermacher'schen Kanon sich behilft. Denn eben deßhalb macht der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältnisse zur Kirche abhängig [2]), weil es außerhalb der Kirche für ihn gar keinen Christus mehr gibt. Christus selbst ist so gut ein Mitglied der Kirche, als der Episkopat, wenn gleich das höchste, oberste und ursprünglichste. Er steht am Anfange der kirchlichen Entwicklung und verleiht daher dieser ihre charakteristische Farbe. Wie Christus keine Idee war, sondern Ausdruck der Idee in seiner ganzen Erscheinung, so fallen auch Realität und Idealität zusammen in der Kirche, d. h. es muß die empirische Kirche immer congruiren mit ihrem Begriffe [3]). Schon damit ist dem Traditionsdogma seine ganze bedeutungsvolle Aufgabe vor-

---

[1]) S. 89.
[2]) Schleiermacher, §. 24. I. S. 145.
[3]) Vgl. Rothe: Anfänge, S. 631—646.

gezeichnet. Es muß der ganzen Reihe von Erscheinungen, die für die Kirche von so wesentlicher Bedeutung sind, daß ihr ganzes Werden und Sein daran hing und hängt, den kanonischen Charakter vindiciren; die wesentlichen Knotenpuncte der Entwicklung müssen durch den rothen Faden der Tradition verbunden und so als naturgemäße Fortsetzung des Anfangs nachgewiesen werden. So wird dann die Kirche zum permanenten Christus. Wie dieser einer war, so ist auch die Kirche eine, und manifestirt bekanntlich diese ihre Einheit im Episkopate; dieser dann wieder die seine im höchsten Pontificate. So gut wie Cyprian, der dieses Losungswort zuerst aussprach, sagen kann, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo [1]), so gut darf man als die charakteristische Formel des gesammten Katholicismus die hinstellen: Christus geht auf in der Kirche, und die Kirche in Christo. Dieser hat, abgesehen von dem, was die Kirche thut, jetzt so wenig mehr eine selbstständige Sphäre der Thätigkeit, als dem pantheistischen Gotte noch etwas zu thun übrig bleibt, wenn die Natur das Ihre gethan hat. So absurd es hier ist, noch nach einem Gotte außerhalb der Schöpfung zu fragen, so absurd ist es dort, noch einen transcendenten Christus außer und über der Kirche zu suchen.

§. 58.

Es besteht mithin die dogmatische Aufgabe des Protestantismus gegenüber der Traditionshypothese besonders darin, durch die Stellung, die er dem Worte Gottes im Processe der Heilsaneignung verleiht, für den persönlich lebendigen und keineswegs von den Thätigkeiten der Kirche absorbirten Christus einzutreten. Hier ist der Punct, wo namentlich die Schleiermacher'sche Theologie nicht „protestantisch genug" erscheint und ihre unmittelbare Fortsetzung in der Möhler'schen Traditionslehre findet.

1) Wir legten im Anfange (§. 24, 2) allen Werth darauf, die Neuschaffung jedes Einzelnen, in specie seine Erleuchtung und Bekehrung vermittelst des Wortes Gottes auf einen unmittelbaren Act Gottes selbst, näher des durch den heiligen Geist wirksamen Herrn zurückzuführen. Wie unveräußerlich diese Ansicht für den Protestantismus ist, wird aus dem soeben dargelegten katholischen Gegensatze nur noch evidenter. Nicht minder aber erhellt, daß ein Aufgeben jener ächt protestantischen Thesis zu Gunsten von, dem Principe der Immanenz angemessenen Vorstellungen nothwendig auch eine Annäherung an das katholische Traditionsdogma in sich birgt. Eine solche Annäherung nun liegt zu Tage in der Schleiermacher'schen Theorie von der Kirche; und wir dürfen nur an die an

[1]) Epist. 69.

ihn anknüpfende Möhler'sche Traditionshypothese denken, um die Ausgleichung der confessionellen Differenz auch factisch vollzogen zu finden. — Die ganze protestantische Theorie von der Bekehrung hat sich uns erwiesen als auf der Annahme einer gedoppelten Wirksamkeit des heiligen Geistes beruhend; erst wo das irdische und das himmlische Zeugniß zusammentreffen, das irdische, welches die, die Schrift darbietende und das Wort Gottes producirende Kirche ablegt, und das himmlische, welches der vom verklärten Haupte, von Christus ausgehende Geist ablegt: ist die ausreichende Causalität für die Bekehrung des Subjects vorhanden. Schleiermacher kann nun, seiner ganzen Theorie nach, diesem Dualismus seinen Beifall nicht geben! Ihm ist ohne Weiteres das Zeugniß der Kirche identisch mit dem Zeugnisse des Geistes. Eine Thätigkeit Christi, die nicht eingeschlossen wäre, in der Thätigkeit der Kirche, gibt es dermalen nicht mehr. Es hängt mit dem ganzen religiösen Empirismus Schleiermacher's, mit seiner Art, τὰ ἐπουράνια zu umgehen und blos τὰ ἐπίγεια darzustellen (Joh. 3, 12.), zusammen, daß der persönliche Christus, nachdem er von der Erde abgetreten ist, auch so gut, wie ganz, verschwindet aus der Dogmatik. Er hat nur die Bedeutung eines primus motor für die Kirchengeschichte, wie Gott nichts ist, als primum movens der Geschichte. An seine Stelle tritt nun der heilige Geist, d. h. aber die Kirche, deren, als eines Ganzen, „innerste Lebenskraft" [1]) der heilige Geist ist. Dieser ist also ein total innerweltlicher Factor, der sich ganz auf dem Wege natürlicher Entwicklung selbst erzeugt hat und nun auch auf demselben Wege fortwirkt. Erzeugt hat er sich aus dem gegenseitigen Aufeinanderwirken und gemeinsamen Zusammenwirken der einzelnen Gläubigen; und was er fortwährend erwirkt und erhält, das ist eben jene aus dem beschriebenen Aufeinanderwirken und Zusammenwirken hervorgehende lebendige Einheit. Somit ist also der übernatürliche Anfang des Christenthums alsbald übergeschlagen in einen völlig natürlichen Fortgang und beharrt nun in demselbigen bis an das Ende der Tage. Das Princip dieser natürlichen Entwicklung heißt heiliger Geist, „die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person", der in der Kirche waltende „Gemeingeist," an den, „nachdem die einzelnen Einwirkungen nicht mehr unmittelbar von Christo ausgehen" [2]), dieser letztere seine Wirksamkeit auf Erden gleichsam abgetreten hat. Wenn also gesagt wird, der Einzelne komme zum Glauben nur durch die Kraft des heiligen Geistes, so heißt das so viel als: nur in der Gemeinschaft mit andern, in der Kirche, indem er von der innersten Lebenskraft derselben berührt wird. Unvermerkt tritt hier an die Stelle des durch den heiligen Geist an die Schrift gewiesenen Gewissens, des

[1]) II. S. 315.
[2]) §. 121, 2. S. 311.

durch die Schrift unterwiesenen Herzens, wie die protestantischen Symbole es beschreiben, ein von der Kirche unterwiesenes, ein an die Kirche fortdauernd gewiesenes Subject.

2) Diese völlige Substituirung der Kirche an die Stelle Christi zeigt sich nun schon darin, daß die Functionen, vermöge deren sie stets dieselbe bleibt, nichts sind als Fortsetzungen der Functionen Christi. „Alles was wesentlich zur Thätigkeit Christi gehört, findet hier sein Abbild und seine Fortsetzung" [1]). Nemlich Schriftgebrauch und Predigtamt entsprechen dem prophetischen, Taufe und Abendmahl dem hohenpriesterlichen, Schlüsselgewalt und Gebetsmacht dem königlichen Amte Christi [2]); hinwiederum die drei ersten Functionen stellen die erlösende, die drei letzten die versöhnende Wirksamkeit Christi dar [3]). Was durch die Kirche gewirkt wird, ist mithin nichts anderes, als fortschreitende Erlösung und Versöhnung der Welt. Aber noch mehr. Auch das eigentliche Geheimniß der Person Christi selbst setzt sich fort in der Kirche. So wie „in Christo die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen immer dieselbe war," „ebenso bleibt auch das Verhalten des h. Geistes zu der Kirche als deren Gemeingeist dasselbe, und sie als der Ort desselben in dem menschlichen Geschlechte immer sich selbst gleich, und ebenso darin, daß es dasselbe Abbild Christi ist, zu welchem sie sich immer zu gestalten strebt" [4]). Die genauen Parallelstellen hierzu finden sich bei Möhler: „so ist denn die sichtbare Kirche der stets sich erneuende, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben" [5]); und bei Perrone: ecclesia infallibilis est, quemadmodum infallibilis est Christus, qui eam tanquam vivam imaginem sui ipsius atque perfectam esse voluit, immo per eam quodammodo se in his terris usque ad consummationem saeculi perpetuare constituit, ita ut, quod Christus habuit et habet natura sua, communicet per gratiam ac privilegium huic filiae seu sponsae suae [6]). — Nun geht freilich Schleiermacher nicht so weit, daß er den gesammten jedesmaligen Zustand der Kirche ohne Weiteres als Product des heiligen Geistes hinstellte, sondern er unterscheidet jene oben genannten sechs Functionen, als wodurch die Kirche immer sich selbst gleich und dieselbe bleibe, von derjenigen Seite der Kirche, nach welcher sie zur Welt im Verhältnisse und mithin dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sei [7]). Blos in jenem Unveränderlichen manifestirt sich die Wirksamkeit des Geistes; hin-

---

1) §. 127, 3. II. S. 352.
2) §. 127, 3. II. S. 350—352.
3) II. S. 352.
4) §. 126, 1. II. S. 341.
5) Symbolik, S. 335.
6) VIII. S. 30.
7) §. 126. II. S. 339. §. 127. II. S. 345.

gegen ist das Veränderliche als solches nicht bestimmt durch den heiligen Geist, sondern durch die menschliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt" [1]). Aber dies ist doch nur eine Unterscheidung, wie sie bei einigem Besinnen auch das katholische System anerkennen muß im Hinblicke auf so viele temporäre und locale, den Charakter des Zufälligen und Vorübergehenden tragende Gestaltungen seiner eigenen Geschichte. Nur wird dieses System jene sechs Functionen, auf denen nach Schleiermacher die Identität der Kirche ruht, contrahiren auf den einen Begriff des Sacraments. Entsprang doch eben aus dem Umstande, daß gleich im älteren Katholicismus die Summe aller Heilswirkungen mehr und mehr auf die specifische Wirksamkeit des Sacraments zusammengedrängt wurde, zu einem guten Theile das ganze falsche Traditionsprincip [2]). Hier also vertritt Schleiermacher das protestantische Interesse, indem er neben und vor die Sacramentswirkung die Heilsvermittlung durch das Wort setzt. Dagegen liegt das ganze katholische Traditionsprincip, die ganze Stellung des Katholicismus zur Schrift, als zum ersten Gliede innerhalb der Reihe kirchlicher Dogmengestaltung, ausgesprochen in dem Satze, daß uns nun statt Christi persönlicher „nur die Wirksamkeit seiner Gemeinschaft gegeben" sei, „sofern auch das von ihm noch in den Schriften vorhandene Bild ebenfalls nur durch diese entstanden ist und fortbesteht" [3]). Es ist das eben als ächt protestantisch erwiesene Dogma vom testimonium internum in seiner wirklichen Tragweite mißkannt, wenn unmittelbar von Christo ausgehende Wirkungen deßhalb in Abrede gestellt werden, „weil sie dann niemals mit einer solchen Genauigkeit als auf übernatürliche Weise von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß sie nicht doch einer bestätigenden Nachweisung ihrer Identität mit jenen ursprünglichen bedürfen sollten, so daß wir immer auf jene, wie sie uns in den Darstellungen der Persönlichkeit Christi gegeben sind, zurückgeführt würden" [4]). Aber eben jenes Verhältniß gegenseitigen füreinander und aufeinander angelegt Seins, welches zwischen äußerer Schrift und innerem Zeugnisse Statt hat, macht gleichzeitig alle beide sicher, bestätigt wechselweise das eine Moment aus dem andern.

3) Schleiermacher strebt allerdings ein protestantisch gefaßtes Schriftprincip an. Es soll die Schrift als „ein für alle späteren Geschlechter der Kirche aufgesparter Schatz" erscheinen; und daß sie zugleich als ein „einzelner Fall" zu dem als zu allen Zeiten identisch postulirten Zeugnisse von Christo gilt [5]), macht die Sache an und für sich noch

[1]) §. 126, 1. II. S. 341.
[2]) Vgl. Hundeshagen in Gelzer's Monatsblättern, II. S. 216. 217.
[3]) §. 88, 2. II. S. 13. 14.
[4]) §. 127, 2. II. S. 347.
[5]) II. S. 348.

nicht unprotestantisch. Aber der Schaden liegt darin, daß „wir nichts mehr von persönlichen unmittelbaren Einwirkungen Christi zu erwarten haben" sollen, daß darum „jetzt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Kirche ausgehen und auf Handlungen derselben zurückgeführt werden" soll, freilich nur „auf solche, die zugleich als Thätigkeiten Christi anzusehen sind" [1]). Das ist nun aber die Voraussetzung des ganzen, jede unmittelbare Geisteswirkung leugnenden Katholicismus, daß die Kirche Fortsetzerin Christi, die Tradition Fortsetzerin der Schrift sei; und so sieht sich auch Schleiermacher im Zusammenhange dieser Gedanken zu der Concession gedrängt, daß die schriftliche Form der Darstellung Christi zwar immerhin auf eine eigenthümliche Weise die Identität unseres und des ursprünglichen Zeugnisses von Christo vermittelst unveränderter Aufbewahrung uns verbürgt, an sich aber „nicht unumgänglich zum Sein, sondern mehr zum Wohlsein der Kirche gehört" [2]). Wir haben oben gesehen, daß es im Allgemeinen das Princip der absoluten Immanenz ist, das dem katholischen Systeme in seiner Behandlung der Schrift zu Grunde liegt. Wenn nun von Schleiermacher bekannt ist, daß er von diesem Principe in seinen pantheistischen Reden über Religion seinen Ausgang genommen, und daß er dasselbe auch später, wenigstens in der Theorie, auf eine nur unvollständige Weise überwunden hat, so dient es allem bisher Gefundenen zu um so vollständigerer Bestätigung, wenn auch seine Lehre von der Kirche ein confessionell zweideutiges Gepräge trägt. In der That dürfen wir nur die Reden aufschlagen, so haben wir die ganze Lehre, die in vorsichtig gemäßigter Form die Dogmatik enthält, in ihrer ursprünglichen, unzweideutigen Gestalt, wie sie nicht blos uns, sondern, wie aus den Anmerkungen hervorgeht [3]), ihm selbst später katholisch scheinen wollte. Christus selbst habe nicht nur stets auf die lebendige Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen werde, wenngleich nur von dem Seinigen nehmend, sondern auch seine Schüler haben diesen Sinn geerbt; „nie haben sie dem heiligen Geiste Grenzen gesetzt; seine unbeschränkte Freiheit und die durchgängige Einheit seiner Offenbarungen ist überall von ihnen anerkannt worden. Und wenn späterhin, als die erste Zeit seiner Blüthe vorüber war, und er auszuruhen schien von seinen Werken, diese Werke, so viel davon in den heiligen Schriften enthalten war, für einen geschlossenen Codex der Religion unbefugter Weise erklärt wurden, geschah das nur von denen, welche den Schlummer des Geistes für seinen Tod hielten, für welche die Religion selbst gestorben war. Aber alle, die ihr Leben

---

[1]) II. S. 349.

[2]) II. S. 348.

[3]) Reden über Religion, 3. Ausg. S. 311.

noch in sich fühlten, oder es in andern wahrnahmen, haben sich immer gegen dieses unchristliche Beginnen erklärt. Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem andern Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gerne beigesellen lassen. Vielmehr soll sich alles, was als Ausspruch der gesammten Kirche und also des göttlichen Geistes auch später erscheint, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erstlingen des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar beiwohnt" [1]).

4) Wir haben mithin in dem Verhältnisse, das bei Schleiermacher die Lehre von der Kirche zur Lehre von der Schrift einnimmt, eine offen zu Tage liegende Nachwirkung eines allgemeineren philosophischen Standpunctes gefunden, der uns seinerseits wieder schon zu vielfache Analogie mit dem katholischen Traditionsprincipe verrathen hat, als daß wir nicht auch hier das Vorhandensein realer Uebergänge von dem einen Standpuncte zum andern vermuthen sollten. Und diese unsere Vermuthung trügt uns nicht. Es ist die Traditionshypothese Möhler's, in der uns (§. 12, 2) eine Modification des kirchlichen Traditionsbegriffes begegnet ist, die geradezu auf protestantischem Boden erwachsen war. Schleiermacher aber ist es, von dem Möhler in diesem Puncte abhängt. Gleich von vornenherein, wo er das Bewußtsein von der Gnade entwickelt, gibt Schleiermacher die Besorgniß zu erkennen, man könne etwa in seiner Ausführung eine Annäherung an die römisch-katholische Denkweise erkennen [2]). In der That ist diese Besorgniß nicht ungegründet gewesen. Es sind namentlich folgende Puncte, die ohne Weiteres von der katholischen Theorie als rechtmäßiges Eigenthum in Beschlag genommen werden konnten. Schleiermacher stellt es als eine Art von „fanatischem Separatismus" dar, einen Antheil an der Erlösung und eine Beseligung des Menschen durch Christum anzunehmen, außerhalb des von ihm gestifteten Gesammtlebens, so daß der Christ dieses entbehren und „mit Christo gleichsam allein sein könne." Eine solche „Wirksamkeit Christi ohne räumliche und zeitliche Vermittlung" gibt es nicht; sondern zu dem „Naturwerden des Uebernatürlichen in ihm" [3]) gehört eben die Organisation einer Gemeinde, die vermöge der durch ihn mitgetheilten unsündlichen Vollkommenheit der Ort der Seligkeit wird inmitten dieser von Sünde und Uebel heimgesuchten Welt; „so daß schon hier der Satz, daß in der Kirche allein Seligkeit ist, und weil diese nicht von außen hineinkommen, sondern nur darin sein kann, insofern

---

[1]) S. 294.

[2]) A. a. O. S. 9. §. 87, 3.

[3]) §. 113, 2. S. 255.

sie darin hervorgebracht wird, daß die Kirche allein selig macht, niemand überraschen kann" [1]). Wohingegen „ein unverbesserlicher Widerwille gegen die christliche Kirche auch auf den höchsten Grad von Unerregbarkeit für die Erlösung schließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Person Christi stattfinden kann" [2]). Nun ist allerdings nicht außer Acht zu lassen, daß dieses alles in einem „weitschichtigen" Sinne gesagt, und hier unter Kirche „keine Form der Gemeinschaft bestimmt gesetzt, noch bestimmt ausgeschlossen, sondern alle vollkommenen und unvollkommenen, die es gegeben hat und noch geben wird, zusammengefaßt" [3]) zu denken sind. Allein principiell tritt doch diese Entwicklung völlig auf einen Boden mit der Theorie eines lediglich immanenten und daher traditionsweise wirkenden Christus. Lassen wir aus der oben gegebenen Genesis der katholischen Immanenzprincipien (§. 57, 3) nur die realeren Elemente des Episkopats und Pontificats hinweg, so haben wir vollständig die Schleiermacher'schen Grundlinien. Christus entwächst den Schranken seiner Persönlichkeit und verallgemeinert sich zu einem Collectivum. Wie seine Person einst den singulären Punct darstellte, wo von einem Sein Gottes in der Welt geredet werden konnte, so ist nun der heilige Geist in der Kirche das „Göttliche, welches wir ebenso das Sein Gottes in ihr nennen können" [4]). Wir haben somit in dem heiligen Geiste „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes" [5]); wir haben in diesem Gemeingeiste die einzige, das neue Leben constituirende göttliche Wirksamkeit [6]), „so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo gibt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt" [7]), daß aber auch offenbar die Erneuerung des einzelnen Menschen in erster Linie immer nur eine Wirkung dieses Gemeingeistes ist.

5) Die Seite, wo Möhler anknüpfen konnte an diese Schleiermacher'sche Exposition, liegt klar genug zu Tag. Gerade nach Schleiermacher's eigener, bekannter Unterscheidung der Gegensätze des Protestantismus und Katholicismus nähert sich in ihrem weiteren Verlaufe seine Dogmatik offenbar sehr der katholischen Auffassungsweise. Auf den **locus de ecclesia** fällt der ganze Nachdruck der Schleiermacher'schen Entwicklung des Gnadenbewußtseins. Sie ist das weltüberwindende

[1]) §. 113, 3. S. 257.
[2]) §. 113, 4. S. 258.
[3]) §. 113, 1. S. 254.
[4]) §. 116, 3. S. 269.
[5]) §. 123. S. 320.
[6]) §. 123, 3. S. 327.
[7]) §. 124. S. 327.

Princip, dem Christus das Dasein gegeben hat, und durch welches nun ein Verklärungsproceß in der Menschheit vor sich geht. Nicht in der Schrift, sondern in der Kirche reflectirt sich Christus. „Die von dem heiligen Geiste beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers“ [1]). Auf sie sind wir mithin gewiesen, wenn wir heutzutage ihn sehen wollen. Eine solche Doctrin brauchte nur noch ein wenig mehr in's Concrete und Materielle herabgezogen, es durfte dem ätherischen Schleiermacher'schen Begriffe der christlichen Lebensgemeinschaft nur der grobirdische der römischen Kirche substituirt werden, so war die neue Traditionslehre fertig [2]). „Was ist also Tradition? — sagt Möhler [3]) — der eigenthümliche, in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr in seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.“ „Der Mensch ist durch ein von Natur ihm gegebenes Bedürfniß zu Berichtigung und Befestigung seiner Meinungen und Urtheile an seine Mitmenschen angewiesen, er wird nur dann ruhig, wenn er sie außer sich wiederfindet; und seine Subjectivität scheint ihm in dem Maaße objectiv zu werden oder zu sein, je öfter sie sich außer ihm vervielfältigt: ein Beweis, wie alle Menschen ein zusammengehöriges Ganze bilden. Allein es ist das Bedürfniß nur eine Analogie des Christlichen, wie überhaupt keine christliche Eigenthümlichkeit ohne alle Analogie auch in der allgemeinen Menschenwelt ist“ [4]). Daß nun diese ganze Theorie den symbolischen Traditionsbegriff der katholischen Kirche idealisirt, ist längst entdeckt [5]). Marheineke hat ganz mit Recht bemerkt, Möhler habe die katholische Kirchenlehre beschrieben, wie Göthe sein Leben — „Dichtung und Wahrheit“! [6]) Darüber aber darf nicht vergessen werden, was wir an einem früheren Orte (§. 12, 3) bereits nachwiesen, daß diese Idealisirung wieder eine sehr in's Concrete umschlagende, ächt katholische Kehrseite hat. Man hat daher allerdings protestantischer Seits Ursache, sich dieser Theorie ernstlich zu erwehren, zumal sie dergleichen thut, als schlage sie den Protestantismus nur mit Waffen, die dieser selbst geschmiedet. In der That aber sind diese Schläge Luftstreiche. Möhler thut ganz, als habe der Protestantismus es stets

---

[1]) A. a. O. II. S. 334. §. 125.

[2]) Vgl. Jacobi a. a. O. S. XXII.

[3]) Symbolik, S. 301.

[4]) Ueber die Einheit der Kirche, 1825. S. 32.

[5]) Vgl. Twesten, I. S. 116 ff.

[6]) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, II. 1833. S. 609. 610.

geleugnet, daß am Geiste der Gesammtheit sich das einzelne Individuum bilde; er setzt eine evangelische Kirche voraus, die, wenn sie eines ihrer Mitglieder lesen gelehrt und ihm eine Bibel in die Hand gegeben, an demselben alle Mutterpflichten gethan hat und es nun sich selbst überläßt. Es frägt sich ja aber nur dieses, ob die christliche Bewußtseinssphäre, in die thatsächlich jedes Individuum sich hineingestellt findet, aus der es seine erste geistige Nahrung zieht, stets so rein und unfehlbar ist, daß sich ihr das Individuum ohne Anwendung irgend eines Correctivs anvertrauen darf, und ob ein Gesammtbewußtsein, was sich nicht an der apostolischen Schrift normiren lassen will, noch den Namen christlich verdient. So allein ist ehrlicher Weise der Fragepunct zu stellen; und dabei doch auch dieses nicht ganz zu übersehen, daß ja das Individuum als solches mit der Gesammtheit der Gläubigen gar nicht in Berührung kommt, sondern nur mit einem kleinen Theile zufälliger Zeitgenossen [1]). — Der Protestantismus läßt also das Wort Gottes allerdings dem Einzelnen durch die Kirche vermittelt sein, er erkennt an, daß jenes *ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα* [2]), woraus Möhler sein Traditionsdogma geschaffen hat, allerdings eine gottgeordnete Macht für die Bildung der christlichen Persönlichkeit ist. Aber der wirklich durchschlagende Impuls muß anderswoher eintreffen; der das aufgehäufte Material entzündende Funke muß von oben her blitzen. Und hier ist der Punct, da wir uns wieder zurück zu Schleiermacher wenden.

6) Wir haben gesehen, daß wir in Gefahr gerathen, den Boden der protestantischen Heilslehre unter den Füßen zu verlieren, sobald wir die Bekehrung des einzelnen Subjects nur auf einen einzigen Factor zurückschieben, nemlich auf die Thätigkeit der Kirche, die immerhin selbst wieder als Fortsetzung der Thätigkeit Christi gefaßt werden mag. Mit Recht ist daher die speculative Theologie von Schleiermacher aus wieder dahin fortgeschritten, dem zu unauflöslichem Leben erhöhten Christus ein absolutes Vermögen zu vindiciren, auf wirksame Weise die Entwicklung der Gemeinschaft zu leiten und sie in stetigem Fortschritte dem Ziele ihrer Vollendung entgegen zu führen [3]). Als *εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει* (Röm. 6, 9.) können wir dies nur ganz in der Ordnung finden und werden nun auch diesem Christus und seinem Geiste eine selbstständige, unmittelbare Einwirkung auf den Einzelnen zuschreiben. „Der Christus praesentissimus ist es, welcher in dem Worte seines Zeugnisses durch den ihm entströmenden heiligen Geist ohne irgend welche Dazwischenkunft der Kirche oder einer menschlichen Beweisführung in seiner göttlichen Ursprünglichkeit sich entschleiert und sich in den Glau-

[1]) Gelzer's Monatsblätter, VIII. S. 48.
[2]) Eusebius: K.-G. 5, 27.
[3]) Rothe: Ethik, §. 575, II. S. 317.

benden selbst überträgt" [1]). Nun aber findet diese unmittelbar von Christo ausgehende Anregung ihre concrete Ausgestaltung erst vermöge derjenigen Selbstdarstellung Christi, die in ausreichender Weise durch die kanonische Literatur für alle Zeiten fixirt wurde. Um nun aber keine Lücke innerhalb der protestantischen Lehrbildung selbst zu lassen, müssen wir den Punct, von dem bei Schleiermacher jenes schief aufgefaßte Verhältniß zwischen Schrift und Tradition ausging, noch schließlich in's Auge fassen und deutlich machen, inwiefern an dieser katholisirenden Theorie die nach der Seite der philosophischen Immanenzlehre sich neigende Richtung Schleiermacher's betheiligt ist, und inwiefern die Sache blos auf einem Mißverständnisse des berühmten Theologen beruht. Wir sind dazu um so mehr veranlaßt, als unsere im zweiten Theile gegebene Darstellung des protestantischen Schriftdogmas an mehr als einem Puncte die Brauchbarkeit und Richtigkeit der Methode, nach welcher Schleiermacher diesen Artikel in Angriff nimmt, dargethan hat, und als überhaupt eine gründliche Auseinandersetzung mit Schleiermacher immer noch für jede, nicht auf Repristinationen zielende dogmatische Untersuchung unerläßlich ist. Was nun unser Gebiet betrifft, so sind seine Abschnitte über die Schrift, von Einzelnem, schon Berührtem abgesehen, im Allgemeinen ebenso sehr ein entsprechender Ausdruck des evangelischen Bewußtseins, als die Abschnitte über die Tradition, resp. über die Kirche, es nicht sind. Schleiermacher hat für eine speculative Auffassung des Christenthums den richtigen Ausgangspunct angegeben, indem er „die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt" [2]) sein ließ, deren zweites eben mit dem Auftreten des neuen Adams anhebt. Es ist bekannt, wie vor allem Rothe diesen Gedanken durchgeführt hat. „Die Schöpfung des Menschen zerfällt in zwei große Stadien, von denen das zweite, in welchem sie sich vollendet, erst mit dem zweiten Adam anhebt (1 Kor. 15, 45 ff.). Erst in diesem erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffs des Menschen; alles, was vor ihm liegt, ist blose Approximation an den wahren Menschen" [3]). Von hier aus corrigirt sich nun aber von selbst der Einwand, den Schleiermacher [4]) gegen die kirchliche Lehre als eine magische erhebt. „Das Magische liegt in einer durch nichts Natürliches vermittelten Einwirkung, die doch einer Person zugeschrieben wird, ganz im Gegensatze gegen die unserer Darstellung überall zum Grunde liegende Maxime, daß der Anfang des Reiches Gottes ein Uebernatürliches sei, welches aber, sowie es

---

[1]) Reuter: deutsche Zeitschrift, 1851. S. 315.

[2]) §. 89, 2. II. S. 19.

[3]) Ethik, II. S. 216. 217.

[4]) §. 100, 3. II. S. 110.

in die Erscheinung tritt, ein Natürliches werde." Eben Schleiermacher ist es, der die „eindringende Thätigkeit" Christi als eine personbildende, d. h. als „die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstand" [1]) aufzufassen gelehrt hat. Eine Analogie mit der natürlichen Schöpfung findet also jedenfalls Statt. Schleiermacher nun meint freilich, die Schöpfung habe keine Richtung auf Einzelnes, sondern geschaffen wurde die Welt, und alles Einzelne nur in und mit dem Ganzen, aus welchem heraus es sich entwickelt; ebenso sei auch die Thätigkeit des Erlösers weltbildend, ihr Gegenstand die menschliche Natur, deren Gesammtheit das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprincip. Die Einzelnen aber werden nicht unmittelbar von ihm selbst sich angeeignet, sondern nur in Beziehung auf die Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft [2]). Hier nun können wir freilich nur eine Spur des größten Mangels im dogmatischen Denken Schleiermacher's finden, des Mangels an einem lebendigen Gottesbegriffs. Ein ἕως ἄρτι (Joh. 5, 17.) wirkender Gott verträgt diese Beschränkung nicht, wornach sein unmittelbares Eingreifen am Ende auf zwei einzelne Puncte (erster und zweiter Adam) beschränkt wird, sondern eben, weil es innerhalb der Menschheit ein Fortschreiten vom ersten zum zweiten Adam gibt, ist zu sagen, daß „Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werke seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Daß der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, daran kann niemand verständigerweise Anstoß nehmen" [3]). So nähert sich unsere neuere Theologie, was das erste Schöpfungsstadium betrifft, immer mehr einer Ansicht, derzufolge sowohl dem Creatianismus, als dem Traducianismus, jedem freilich auf seinem Gebiete, Berechtigung zukommt [4]). Die Genesis des einzelnen Individuums wird ebenso sehr aus der Wirksamkeit der natürlichen Fortpflanzungskraft, als aus dem Hinzutreten eines neuen, originellen Momentes, das nicht zu begreifen ist aus allen gegebenen Bedingungen, erklärt. Vollkommen analog verhält es sich nun mit der Fortsetzung und Vollendung des personbildenden Schöpfungswerks, wie es Sache des heiligen Geistes ist. Keineswegs erscheint hier das Gesammtleben „als etwas rein Zufälliges" [5]), wie Schleiermacher gegen die, mit der unsrigen verwandte Kirchenlehre excipirt. Vielmehr ist diese geistliche Gemeinschaft so nothwendig für das Zustandekommen der neuen Creatur, als die natürliche Gemein-

[1]) §. 100, 2. II. S. 106. 107.

[2]) II. S. 106.

[3]) Rothe a. a. O. S. 218.

[4]) Vgl. Martensen, S. 164—168. Lange: positive Dogmatik, S. 301. Ebrard: Dogmatik, I. S. 331. Müller: Lehre von der Sünde, II. S. 320. Rothe: Ethik, I. S. 240. Schenkel: Dogmatik, II. S. 156. 165. 176.

[5]) Schleiermacher, §. 100, 3. II. S. 110.

schaft nothwendig war für das Zustandekommen des alten Menschen. Aber der creator Spiritus ist es, der als übernatürlicher Factor den originalen Charakter jeder geistlichen Persönlichkeit aufdrückt. Und insofern dieser heilige Geist eben nur vorhanden und wirksam ist unter Voraussetzung des gesammten menschheitlichen Lebensverlaufes des Herrn [1]), hat es gar nichts zu bedeuten, was Schleiermacher [2]) gegen diese Lehre einwendet: „wäre Christus auf solche Weise jetzt zwar als Person, aber nur als himmlische ohne irdische Gegenwart, doch auf wahrhaft persönliche Weise wirksam: so konnte er auch schon immer ebenso wirken, und seine wirkliche persönliche Erscheinung war nur eine überflüssige Zugabe." Dabei ist übersehen, daß nur durch persönliche Erscheinung und Vollendung Christus nach biblischer Voraussetzung „Herr des Geistes", und dadurch ein Princip geworden ist, das sich fort und fort zeugend verhält bei jeder geistlichen Geburt. Wir müssen uns schließlich in dem Hauptpuncte, worauf es ankömmt, einverstanden erklären, wenn Kliefoth gegen die ganze, in Rede stehende Theorie geltend macht: „es leidet keinen Zweifel, daß sich in der Gemeinde Christi ein eigenthümlicher Gemeingeist erzeugt, aber dieser Geist der Gemeinde ist nicht der heilige Geist, sondern ist das Product und Resultat der der Gemeinde widerfahrenden Wirkung des heiligen Geistes. Es ist ausgemacht gewiß, daß durch den heiligen Geist den Menschen Kraft, Leben und dergleichen zu Theil wird; aber dieses Leben hat nicht die Bestimmtheit einer Substanz oder eines Elementes, und die Weise seiner Mittheilung besteht nicht in einer Eingießung, am wenigsten einer einmaligen Eingießung, und die resultirende Entwicklung besteht nicht in einer, einem Naturprocesse ähnlichen Evolution des heiligen Geistes; sondern der persönliche Gott, der heilige Geist tritt in Christo zu dem Menschengeiste in Beziehung, nicht um ihm zu einem male ein gewisses Etwas einzugießen, sondern um fortgehend und, soweit der Mensch es nicht unterbricht, ohne Unterlaß mit ihm Umgang zu pflegen, durch welchen Umgang der Mensch belebt, gestärkt, geheilt, getröstet u. s. w. wird" [3]).

7) Wie nun aber Schleiermacher, auch wo er entschieden irrt, immer nach allen Seiten hin fruchtbare Einblicke öffnet in den von ihm bearbeiteten Stoff, so bietet sich in seiner Darstellung der kirchlichen Tradition noch schließlich eine Seite dar, die uns eine für das protestantische Dogma außerordentlich verhängnißvolle Parallele in ihrem wahren Werthe erkennen läßt. Von Schleiermacher datirt eine oft gebrauchte und für Empfehlung der Traditionshypothese verwandte Analogie zwischen dem religiösen und dem politischen Gebiete. Allerdings

---

[1]) §. 122, 2. S. 316.
[2]) §. 100, 3. S. 110.
[3]) Von der Kirche, I. S. 117.

sehr anschaulich wird das ganze Verhältniß, in dem jetzt noch Christus zu den einzelnen, unter dem Einflusse seines Geistes lebenden Gläubigen steht, durch folgendes Gleichniß. „Setzen wir nun den Fall, daß eine von Natur zusammengehörige Masse zuerst von einem Einzelnen zum bürgerlichen Vereine verbunden werde, wie die Sage ja solcher Fälle genug aufzählt: so ist in diesem zuerst die Idee des Staats zum Bewußtsein gekommen, und hat sich dessen Persönlichkeit zum unmittelbaren Wohnsitze angeeignet. Dieser nimmt die übrigen in die Gemeinschaft des Lebens dieser Idee auf, indem auch in ihnen durch seine wirksame Verkündigung das Ungenügende ihres bisherigen Zustandes zum klaren Bewußtsein kommt, und in dem Stifter bewährt sich die Kraft, ihnen die Idee, die sein innerstes Lebensprincip ist, einzubilden und sie in die Gemeinschaft dieses Lebens aufzunehmen; wodurch nicht nur ein neues Gesammtleben unter ihnen entsteht in vollkommenem Gegensatze mit dem früheren, sondern auch jeder für sich eine neue Person wird, nemlich ein Bürger" [1]. So also haben wir es uns zu denken, wenn Christus ein religiöses Gesammtleben stiftet, wenn dieses Gesammtleben im vollkommenen Gegensatze zum alten Leben steht, und der in jenes Aufgenommene eine neue Creatur heißt. Nun hat freilich ein Lykurg, der dem spartanischen Volkswesen die bestimmende Richtung gab, nach seinem Tode blos noch gewirkt durch den Geist, der in seinen Gesetzen waltete. Ganz so ist also die Sache auch bei Christo zu denken gegenüber der magischen Kirchenlehre, derzufolge die Thätigkeit Christi erlösend ist, „ohne daß die Mittheilung seiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinwesens abhängig sei, sondern durch die unmittelbare Einwirkung desselben auf den Einzelnen, wobei einige noch das geschriebene Wort als nothwendiges Mittel einbedingen" [2]. Auch die christliche Kirche ist ebenso eins, „wie ein Volk eines ist durch jene in allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit" [3]. Sonach reducirt sich also der Unterschied zwischen Christus und einem Lykurg oder Solon darauf, daß die Impulse, die von diesen ausgingen, nur kräftig gewesen waren für bestimmte Zeiten. Im Laufe der Jahrhunderte aber ermattete der alte Geist; die Tradition stockte; die Form wurde zerbrochen von neu eindringenden Potenzen, die sich unterdessen geltend gemacht hatten. Dagegen war der von Christo ausgehende Impuls so durchschlagend und energisch, daß seine Fortwirkungen, ohne je alterirt und durchbrochen zu werden von reagirenden Kräften, wie Wellenkreise das ganze Meer der Zeit allmälig sicher überziehen. Es gibt viele Erlöser, von denen seiner Zeit die Menschheit selbst sich wieder erlöst. Christus allein ist es, dessen erlösende Kraft nirgends

[1]) §. 100, 3. II. S. 109.
[2]) §. 100, 3. II. S. 110.
[3]) §. 121, 2. S. 311.

abbricht. — Aber nur deßhalb thut sie dies, weil sie mächtig genug war, eine Kirche im Schleiermacher'schen Sinne zu schaffen, eine Gemeinschaft, die selbst das vollkommene Abbild ihres Stifters ist, so daß allerdings kein geschriebenes Wort als nächster Reflex Christi, der ja auch selbst nichts geschrieben hat, zwischeneingeschoben zu werden braucht. Daraus folgt dann aber nothwendig, daß die apostolischen Schriften in Wahrheit nur das erste Glied in der Reihe von Versuchen sind, das in der Kirche sich spiegelnde Bild Christi darzustellen; und ebenso unerläßlich ist die weitere Consequenz, daß der Kirche immer wieder ein letztes Urtheil über das Maaß von Vollkommenheit und Genauigkeit solcher Reflexe zustehen wird; wie dem Staate in seiner competenten Vertretung ein solches Urtheil über das jedesmalige geschriebene Recht zukommt. Das aber ist nichts anderes, als die katholischer Seits so oft wiederholte Behauptung, es bedürfe die Schrift, weil sie in eigener Angelegenheit nicht entscheiden darf, noch irgend eines Auslegungsorganes. Lex docet, quid agendum, et judex legem interpretatur, et secundum eam homines dirigit. Denique de scripturae interpretatione quaestio est, non autem se ipsa interpretari potest [1]). Die Schrift sei ein Gesetzbuch, nach dem gerichtet wird, das aber nicht selbst richtet. Während hiervon modern-kirchliche Protestanten einen tiefen Eindruck verhüllter Wahrheit empfangen, haben die alten Theologen kurzweg erklärt, „daß die Formen des bürgerlichen Rechts keinen Maaßstab darbieten für die rechte Beschaffenheit einer religiösen Norm, und wenn von einer unbedingten, allen Streit schlichtenden Entscheidung die Rede sei, diese auch von dem römischen Tribunale nur durch Zwang und Aufnöthigung erzielt werden könne" [2]). Jene Berufung auf das bürgerliche Recht ist überhaupt außerordentlich bezeichnend für den Katholicismus (vgl. §. 56, 2), wie umgekehrt die beständige Polemik Melanchthon's, ecclesiam non esse politiam externam, non esse rempublicam Platonicam für den Protestantismus [3]). In der Kirche — sagt Melanchthon [4]) — kommt es eben nicht wie im Staate auf den Willen eines Einzelnen oder der Majorität an, sed in ecclesia valet sententia congruens cum verbo Dei et confessione piorum, sive sint plures, sive pauciores impiis. — Kant [5]) setzte einst die Theologen und Juristen in ein und dieselbe Verdammniß, weil beider Autorität in einem Codex abgeschlossen vorliege. Doch seien die Theologen insofern besser

---

[1]) Bellarmin, 3, 9, 1.

[2]) Gaß, a. a. O. S. 238. 239.

[3]) Apol. Conf. S. 144. 146. 149. Loc. theol. de eccles. Corp. Reform. XXI. S. 829 ff.

[4]) Loc. theol. de ecclesia. A. a. O. S. 836.

[5]) Sämmtliche Werke, X. S. 273.

daran, als ihr Codex nicht veränderlich, wie der juristische, sondern statarisch sei; und wenn er nun als Vorzug der Juristen geltend macht, daß ihr Codex doch wenigstens an der jedesmaligen Regierung einen authentischen Interpreten habe, so können wenigstens die katholischen Theologen sich auch in dem Stücke, wie wir sehen, mit den Juristen messen. Damit eben ist aber die Kirche ein durch und durch juristisches Institut geworden. Eine solche Analogie kirchlicher und juristischer Verhältnisse kann nun weiter nur da Statt haben, wo auch eine Analogie Statt hat zwischen Kirchenstifter und Gesetzgeber, wo dem Sinne jenes Schleiermacher'schen Gleichnisses zufolge, Christus nichts ist, als der primus motor, der dann im weiteren Verlaufe der Entwicklung ganz vom Schauplatze zurücktritt und die Kirche an seine Stelle setzt. Mit der Leugnung des protestantischen Geisteszeugnisses ist daher ein Doppeltes gegeben. Christus ist nur der erste Kirchenfürst, die Kirche seine Nachfolgerin, die nun seine Absichten weiterführt; die Schrift ist nur das erste Denkmal kirchlicher Dogmenbildung, die Kirche ihre Auslegerin, deren Tradition nun ergänzend und erweiternd der Schrift sich anschließt.

§. 59.

Die unausgefüllt stehen gebliebene Kluft zwischen protestantischer und katholischer Anschauung wird nun aber dadurch noch erweitert, daß die letztere entschiedene Neigung zeigt, den energischen Schnitt, der nach protestantischen Begriffen das Erscheinen Christi in der Weltgeschichte bezeichnet, wo möglich auszugleichen und die **continua successio** kirchlicher Entwicklung zu einer, auch das Heidenthum umfassenden, allgemein menschheitlichen, religiösen Traditionsreihe zu erweitern.

1) Wir können nach dem soeben Entwickelten nicht dafür halten, daß der Schleiermacher-Möhler'sche Versuch, die Differenz auszugleichen, von irgend wesentlichen Folgen gewesen ist. Vielmehr bleibt diese Differenz unverringert stehen, ja sie wird eher noch größer. Bisher erschienen uns die katholische Traditionshypothese und die Theorie des philosophischen Pantheismus als parallele Linien, die auf differenten Gebieten wesentlich gleicher Richtung und gleichen Fortschrittsgesetzen folgen. Nun aber beginnt die Differenz des Terrains mehr und mehr problematischer Natur zu werden. Die katholische Traditionslinie will das gesammte Feld der Geschichte occupiren und geräth deßhalb in große Gefahr, mit der Linie der immanenten Begriffsentwicklung de facto zusammenzufallen. Was nemlich bisher eine solche Katastrophe schlechter-

dings auszuschließen schien, das war (§. 57, 3) die specifische Bedeutung der Person Christi, von der aus eine scharfe Scheidung zwischen den Traditionen des altheidnischen natürlichen und des christlich erneuerten Wesens ausgehen mußte. Zwar war diese Bedeutung der Person Christi bereits nach der einen, christlich bestimmten Seite der Weltgeschichte hin nivellirt worden. Wie der kanonischen Epoche kanonische Traditionen, so traten dem meritum superabundans Christi die nachfolgenden Heiligen zur Seite und vermehrten jenes einzigartige Verdienst. Aber schon von hier aus zeigt sich eine unverkennbare Neigung, den Nivellirungsproceß auch nach der anderen, vorchristlichen Seite hin fortzusetzen. Hier kommt insonderheit in Betracht das zuletzt von der Kirche definirte Dogma, insofern ja schon der heilige Bernhard als die unumgängliche Vorbedingung für eine solche, der Maria zu Theil werdende Dispensation von der sündigen Geburt die Annahme einer sündlosen Kette von Ahnen bis herauf zu Adam nachwies. Diese Ahnenreihe, der schließlich auch Christus selbst seine Qualification zum Erlöser zu verdanken hätte, würde dann freilich nicht blos die Erbsünde als ein Phantom erscheinen lassen, sondern auch die Einartigkeit und Ursprünglichkeit Christi selbst, und damit die tiefere Grundlage des protestantischen Schriftprincips (§. 16, 2) aus den Angeln heben. Hiermit würde dann das Traditionsprincip glücklich hinwegschreiten über jenen schwersten Stein des Anstoßes, der es bisher nur zu einer halben Entfaltung hat kommen lassen. Die äußerste Consequenz, Christum selbst nur zum vorübergehenden Träger einer, sei es auch noch so unübertrefflichen, doch der Menschheit als solcher schon inwohnenden Kraft zu machen, wäre erreicht. Vor ihm liegt wenigstens die Genealogie der sündlos geborenen Maria: vixere fortes ante Agamemnona. Nach ihm kommt die Kirche mit allen Heiligen, Vätern und Päpsten, die ganz dasselbige thun, was Christus auch that. Jetzt erst hat man ein volles Recht, vor der neutestamentlichen Schrift nicht blos die Apokryphen zu kanonisiren, sondern auch im Vergleiche mit der christlich-apokryphischen Tradition dem neuen Testamente selbst nur einen zweideutigen Ehrenvortritt zu belassen. Hier kommen wir dann richtig an bei dem Dogma der pantheistischen Immanenz, wornach die Gottmenschheit Christi blos die erste Stufe der sich vermittelnden theanthropologischen Idee, als isolirte Erscheinung aufgefaßt, aber selbst noch Fesselung der Idee an ein Individuum wäre. Inwiefern nun der dogmenhistorische Hintergrund des Traditionsprincips solche weit gehende Aussichten eröffnet, ist jetzt noch nachzuweisen.

2) Als Thatsache ist zuvörderst zu betonen das, auch von katholischen Apologeten anerkannte [1]) Erbschaftsverhältniß, in das der Katholicismus

[1]) Molitor, I. S. 302 ff.

durch Aufnahme der hierarchischen Tradition zu dem Judenthume getreten ist. Schon früher haben wir auf die auffallende Analogie hingewiesen, die zwischen der jüdisch-pharisäischen Traditionslehre und der katholischen besteht (§. 40, 1). Aber nicht blos solch ein paralleles Verhältniß findet Statt, sondern ein eigentlich causales, insofern mit vollem Bewußtsein das Traditionsprincip eben vom römischen Ebionitismus dem römischen Katholicismus eingeimpft wurde. So ist schon der Ausdruck παράδοσις im Sinne religiöser Lehrüberlieferung dem Judenthume entstammt [1]); so sind es ferner gerade die Clementinen, die zuerst die Bischöfe und ihr Präsidium, den Jacobus, als Träger und Wächter der παράδοσις darstellen, und die Nothwendigkeit eines κανὼν παραδοθείς beweisen aus den ἀσύμφωνα der Schrift [2]). Noch ehe Episkopat und Traditionsgrundsatz in der großen heidenchristlichen Kirche einige Consistenz gewinnen, wird von den Recognitionen ganz bestimmt die Tradition anempfohlen als das einzige Mittel, die Schrift recht zu verstehen; wer aber das Gesetz magistris non tradentibus lese, gerathe leicht in Irrthum [3]). Diese Anschauung gab dann das Muster her zu den Vorschlägen, die der falsche Ignatius der katholischen Kirche machte [4]). Wie die Hierarchie selbst, so ist auch das Princip der Tradition ein Begriff, den der Katholicismus fertig aus dem Judenthume entlehnte [5]). Drei, hier zu vergleichende Artikel über den „Judaismus der katholischen Kirche" in Harleß' „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" drehen sich um den Satz, daß das Materialprincip des Judenthums leibliche Abstammung von Abraham, das des Katholicismus ununterbrochene Succession des die Tradition bewahrenden und fabricirenden Episkopats sei [6]). Aber das Schlimme ist, daß nicht einmal der rein alttestamentliche Standpunct es war, der auf diese Weise seine Restauration im Christenthume fand, sondern vielmehr das in pharisäischer und talmudischer Tradition auslaufende Judenthum von den römischen παραδόσεις καὶ ἐντάλματα in verstärkter Weise copirt ward. War es ein „Zaun", der die Juden im Talmud von dem Lebensgarten der göttlichen Offenbarung trennt, so hat man dagegen die römische Tradition eine Mauer genannt, die nicht einmal den Blick in jenen Garten mehr verstattet [7]).

---

[1]) Josephus, ant. 13, 10, 6: τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων. Vgl. Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. Gal. 1, 14.

[2]) Vgl. Schwegler: nachapostolisches Zeitalter, I. S. 395. 396.

[3]) Vgl. Schwegler, S. 486: „sie bezeichnen damit den Punct, auf welchem der Ebionitismus im Begriffe ist, Katholicismus, katholische Kirchenlehre zu werden."

[4]) Ritschl, S. 458.

[5]) Vgl. Planck: theologische Jahrbücher, 1843. S. 5. 33. Baur: die tübinger Schule, S. 72.

[6]) Neue Folge, X. S. 73—100. 178—220. 224—280.

[7]) Ev. Kirchenzeitung, LV. S. 1003.

3) Nahm man so die Form des Traditionsprincips aus dem Judenthume, so erfüllte sich dann sein concreter Inhalt mit heidnischen Elementen, die besonders nach Oeffnung der Schleußen im vierten Jahrhunderte massenhaft in die Kirche hereindrangen und daselbst über kurz oder lang als Ueberlieferungen, deren Ursprung nicht nachzuweisen sei, kanonisirt wurden. Es bildete sich jetzt jene mit so großer Hartnäckigkeit von dem römischen Klerus festgehaltene Politik aus, dem heidnischen Vorurtheile durch Accomodation der christlichen Wahrheit auf mehr als halbem Wege entgegen zu kommen. Es waren die dunkeln Strömungen altheidnischer Tradition, die man auf diese Weise recht geflissentlich in den christlichen Strom einlenkte, damit dieser nur recht breit und hochwogig würde. Die zunehmende Trübniß desselben wurde nicht als Mangel erachtet. Wenn die eben bekehrten Florentiner die Verehrung des Mars nicht ganz aufgeben wollten, an dessen Statue ein altes Orakel Wohl und Wehe der Stadt knüpfte, so geschah dem kirchlichen Interesse schon alles Genüge, wenn jene Statue nur aus dem Tempel genommen, dagegen aber auf eine Anhöhe am Arno gestellt und dort als Palladium fortwährend religiös verehrt wurde [1]). Dasselbe synkretistische Streben offenbart sich allenthalben in den abenteuerlichsten Resultaten. Christliche Kaiser sind als pontifices maximi Schutzherren der christlichen und heidnischen Religion; ein Theodosius wird nach seinem Tode von Ambrosius selig gesprochen und vom römischen Senate unter die Götter versetzt. Wessenberg nimmt keinen Anstand zuzugestehen, daß sich zwischen Constantin und Theodosius in Sinnesart und Leben der Christen bereits so viel Heidnisches eingeschlichen hatte, daß eben hieraus die Heiden für Herstellung ihres Götzendienstes wieder Hoffnung schöpfen durften [2]). „Man hoffte, der christliche Geist werde das ihm Widerstrebende nach und nach ausscheiden. Aber ehe man sich's versah, war der Aberglaube diesem Geiste selbst über's Haupt gewachsen, und der Haufe hatte allem lieber entsagt, als seinen abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen" [3]). Eine äußerliche Darstellung fand dieser religiöse Synkretismus besonders am Beginne des Jahres bei dem Janusfeste, das man mit christlicher Etiquette zierte; nicht minder auch bei den Brumalien und Saturnalien, an deren Stelle man das Fest der Geburt Christi setzte; so daß christliche Redner des fünften Jahrhunderts nicht wußten am Weihnachtstage, ob ihre Zuhörer gekommen waren, die Sonnenwende zu feiern, oder den Aufgang aus der Höhe. Und wie das eine Jahr endigt, so beginnt das andere damit, daß Christen und Heiden im buntesten Gemische sich der

---

[1]) Villani: istorie fiorentine, 1, 60.

[2]) Geschichte der großen Kirchenversammlungen, I. S. 105.

[3]) A. a. O. S. 103.

üblichen ausgelassensten Freude hingaben: auch ein Stück Tradition, das sich recht gut wiedererkennen läßt, namentlich in denjenigen katholischen Ländern, wo keine Furcht vor allzu naher protestantischer Kritik den Zügel straffer anziehen heißt, an den man die ganze ungebrochene Sinnlichkeit der Nationen gelegt hat. Man erinnere sich daher, um unsere Darstellung gerechtfertigt zu finden, nur, wie es mehr und mehr Sitte wurde, daß Christen wie den Freudefesten, so auch den Begräbnissen und Trauerfeierlichkeiten der Heiden beiwohnten, und heidnische Ceremonien in das christliche Leichenritual hereindrangen; wie Leo der Große sich darüber beklagen muß, daß man Christen die Stufen des Hauptaltars in der Peterskirche hinansteigen, sich der Morgensonne zuwenden und dieselbe verehren sieht u. s. w. So schlagen die Wogen der altheidnischen und der christlichen Lebensform zusammen; aber nachdem der erste Anprall vorüber, und die Brandung des Kampfes sich gelegt hat, fließen die beiderlei Wasser in dem einen Bette der katholisch kirchlichen Tradition friedsam weiter. Oder was waren die zahllosen Heiligen, unter die man jetzt die Rollen der alten Götter austheilte, anders als neue Namen für alte Vorstellungen? Wurde doch z. B. auf den heiligen Phokas der gesammte Cultus der Dioskuren übertragen; spricht es doch Theodoret offen aus, daß nun den Heroen der Märtyrercultus substituirt sei?[1]) Wohl erkennen wir es an, wenn schon ihrer Zeit Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus gegen den ihnen übertrieben vorkommenden Heiligencult eifern, wenn Papst Gelasius I. gegen die „ehebrecherische" Vermischung heidnischer Gebräuche mit christlichen auftritt[2]): an der Wurzel faßte man das Uebel doch thatsächlich nirgends an. Wenn ein Vigilantius dies in etwas ungestümer Weise versuchte und die gangbar gewordene Sitte, heidnische Gebräuche christlich zu überfirnissen, kennzeichnete als das, was sie war, mußte er dafür die ganze Rohheit eines Hieronymus und anderer Apologeten kirchlicher Gewohnheitssünden über sich ergehen lassen. Vor allem aber ist es Gregor I., der jene Missionspraxis einführte, die sich dann tausend Jahre später erst wahrhaft bewähren sollte, als im Jesuitenorden die rechten Hände dafür endlich gefunden waren. Nicht blos empfiehlt er dem Augustin angelegentlich, die heidnischen Götzentempel alsbald für den christlichen Gottesdienst in Beschlag zu nehmen, sondern läßt die Britannen auch ganz wie zuvor Opferthiere schlachten und Opfermahlzeiten halten, nur jetzt zu Ehren des Christengottes. Nam duris mentibus simul omnia abscindere impossibile esse, non dubium est; quia is, qui locum summum ascendere nititur, necesse est, ut gradibus vel passibus, non autem saltibus elevetur![3]) — Aus

[1]) Opp. ed. Schulze IV. S. 923.
[2]) Baronii Annales, VI. 1596. S. 512.
[3]) Ep. 11, 76. al. 71.

dieser welthistorischen Mischung von Heidenthum und Christenthum erhob sich dann als ihr kolossalstes Product die Gestalt des Papstthums, nicht in Chaldäa oder Aegypten, sondern auf dem Boden der sieben Hügel, als die mitten in's Christenthum hineinragende gewaltigste Reminiscenz altrömischer Weltherrschaft [1]). Aber auch der Beitrag, den das Judenthum lieferte zur ersten Formation des christlichen Wesens, läßt sich eben an dieser Erscheinung am schlagendsten nachweisen. Wie das Papstthum einerseits die unmittelbarste, nur in's religiöse und kirchliche Gebiet übertragene Fortsetzung des alten römischen Universalismus, so ist es andererseits nur die höchste Stufe jenes theokratischen Judaismus, der den Episkopat als das organisirende und beseelende Princip des ganzen Gesellschaftskörpers erscheinen ließ. Dieses Papstthum ist es daher, dem auch factisch, wie nachgewiesen wurde, der ganze Ertrag der vom Traditionsgedanken in Umlauf gesetzten Mittel schließlich zufällt. — Wir sind nun weit entfernt, diese Erscheinungen sammt und sonders als aus tendenziöser Religionsmengerei entsprungen der katholischen Kirche als Schuld anrechnen zu wollen. Vielmehr liegt es ganz in der Natur der Sache und konnte wohl im Ganzen und Großen gar nicht anders geschehen: es mußte der erste Versuch, das Christenthum in großartigerer Weise der Welt einzubilden, sich brechen an der Massenhaftigkeit und Zähigkeit der widerstrebenden Materie. Schuld daran ist zunächst nicht der Katholicismus, sondern die natürliche Sündhaftigkeit und sittliche Gebrochenheit des menschlichen Geschlechtes. „Der Mensch hat, seitdem die Sünde in ihm ist, eine natürliche Neigung zum Heidenthume." „Ein Stück von diesem hat sich nun auch in der Kirche Heimathsrechte zu erwerben gewußt" [2]). Das Christenthum aber erweist seine Göttlichkeit dadurch zumeist, daß es, nachdem sein erster Lebensgang im angehäuften welken Laube altheidnischer und jüdischer Traditionen in's Stocken gerathen war, Energie genug besitzt, belehrt über das πρῶτον ψεῦδος einer anderthalbjahrtausendlangen vergeblichen Arbeit, in einem neuen Frühlinge neue Blätter und Blüthen zu treiben.

4) Aus den dargelegten freundschaftlichen Beziehungen, in die das kirchliche Traditionsprincip zu der allgemein menschheitlichen, altheidnischen Tradition getreten ist, erklärt sich nun weiter die auffallende Erscheinung, daß dem katholischen Systeme, wo es auf Begründung des Traditionsprincips selbst oder der daraus hergeleiteten Dogmen ankommt, nichts geläufiger ist, als Berufungen auf die Natur, auf die Heiden, auf den consensus gentium, auf die Stimme des Herzens. Natura ipsa

---

[1]) Vgl. Wylie: Geschichte, Lehren, Geist und Aussichten des Papstthums. Aufl. 2. S. 13.

[2]) Die Kirche Christi in ihrer Gestaltung auf Erden, S. 65.

quodammodo clamare videtur, traditiones non scriptas vel necessarias vel certe utilissimas esse — sagt Bellarmin [1]). His adde morem omnium gentium — so führt er seine Hauptbeweise ein [2]), in deren Entwicklung dann Aristoteles, Lykurg, Perikles, Cicero für die Tradition Zeugniß ablegen [3]), und Sokrates und Pythagoras dem Herrn selbst in der Verfechtung des Traditionsprincips zur Seite treten [4]). Es ist stehende Sitte, Galen, Plinius und eine Masse Classiker für die Tradition aufzurufen; so that schon Canus [5]), so thut neuerdings z. B. noch Wessenberg [6]). Ganz ebenso geschieht dann die Begründung aller der Lehren, die durch den Strom altheidnischer Tradition in das System hereingeschwemmt worden waren. Sicut hominum natura exigit — meint die Synode [7]) — hat Christus selbst ein sichtbares tägliches Opfer in der Messe eingesetzt. So wird durchgängig für ausgemacht gehalten alles, was auf zweier Zeugen Mund steht, auf der Aussage der testamentischen Offenbarung und der natürlichen, heidnischen Menschheit: teste David cum Sibylla. Eben diese Völker aber, in quibus, nach einer Bemerkung Bellarmin's [8]), etiam erat apud aliquos vera religio et fides, beweisen durch ihr Beispiel, wie man auch ohne Schrift Religion besitzen kann; ja — so weit geht die Vorliebe für die von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbende religiöse Tradition des Heidenthums — gerade weil die Schrift nichts davon schreibt, daß auch auf jenem Standpuncte vera religio et fides möglich war — ist die Schrift selbst unvollständig und bedarf der Ergänzung durch die Tradition [9]). Kurz, die Stimme der Natur muß die Tradition stützen sowohl in ihrem Principe, als in ihren Consequenzen, und es ist nur ein Beweis, wie sehr man sich an solche Argumente gewöhnt hatte, wenn gelegentlich einmal Bellarmin auch die Stimme der Natur aufruft für das Gegentheil vom Traditionsprincipe, für die Schrift, deren Buchstaben der sinnlich schwachen Natur des Menschen eine unentbehrliche Stütze bieten [10]). Für uns nun ist diese Erscheinung deßhalb von großem Gewichte, weil sich auch in ihr wieder jene Neigung des Katholicismus verräth, seine Normen vermöge des Traditionsprincips nicht blos bis in die kanonische Epoche zurück (§. 40, 1), sondern sogar über diese hinaus bis vor in die dunkelste Ur-

---

[1]) 4, 8, 8.
[2]) 4, 8, 6.
[3]) 4, 8, 7.
[4]) 4, 8, 8.
[5]) Loc. 3, 3, 4.
[6]) I. S. 62. — Uebrigens möchte die schlagendste Analogie, die aufzutreiben, in einer Stelle Plato's zu finden sein, ed. Stallbaum, VIII. S. 59.
[7]) Sessio XXII. c. 1.
[8]) 4, 4, 2. Vgl. de missa 1, 20.
[9]) 4, 4, 14.
[10]) 1, 2, 14.

zeit der heidnischen Menschheit zu verlegen. Der Katholicismus so alt, als die Welt: das ist die Losung der historischen Argumentationen Roms. Es wird daher die Tradition als etwas mit der menschlichen Natur überhaupt Gegebenes (§. 61, 3) und, vom Uranfange anknüpfend, auch alles, was von Momenten angeblicher Wahrheit im Heidenthume liegt, Umfassendes dargestellt; der ganze Inhalt der Weltgeschichte soll, soweit er römischer Seits überhaupt approbirt wird, bereits auf dem ersten Stadium derselben condensirt erscheinen: ein Unternehmen, das gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts besonders durch die Italiener Ansaldi [1]) und Polini [2]) gefördert ward, und wofür dem Katholicismus allerdings zum Theil mehr historische Handhaben zu Gebote stehen, als man glauben sollte. Denn seine Lehre vom Fegfeuer z. B. und die ganze unterirdische Geographie der katholischen Dogmatik sind wirklich platonische Reminiscenzen; ihre Parallelstellen stehen im Virgil; ihre Vorgeschichte reicht in's Elysium hinauf. Diese menschheitliche Tradition ist so universal, ihre Glieder sind so dicht geschlossen, daß selbst der Eintritt Christi in die Welt keinen Einschnitt, keine Unterbrechung des alten Zusammenhangs, keinen absolut neuen Anfang mit sich bringt. Merkwürdig ist, daß jener Fr. Schlegel, in welchem die Wahlverwandtschaft zwischen der Romantik und dem Katholicismus einen, so vieles Aufsehen erregenden Beleg fand, in einer der ersten öffentlichen Kundgebungen seines veränderten religiösen Standpunctes eben hierauf hinweist. Es geschieht das in der, nicht sowohl um ihres, an sich sehr unbedeutenden Inhalts, als vielmehr um ihrer Aufnahme in die „heidelberger Jahrbücher" [3]) willen merkwürdigen Recension von Stollberg's Kirchengeschichte. Hier pries der berühmte Convertit zuerst seine neue Religion öffentlich an, indem er als Analogie zur katholischen Traditionslehre die Spuren einer, in den orientalischen Religionssystemen, besonders in denen der Perser und Inder, zu Tage liegenden Uroffenbarung verfolgte [4]), und so den Katholicismus als die uralte Religion der Menschheit zu erweisen suchte. „Die Weltgeschichte — so commentirte dann Staudenmaier diesen Standpunct — ist ihrem Principe und ihrer Idee nach selbst katholisch, das Menschengeschlecht und sein Leben ist katholisch; die Geschichte ist aber nur der Reflex dieses universellen katholischen Lebens" [5]). In dieser großartigsten aller Traditionen schien also ein Einheitspunct gefunden zwischen den neuschäumenden Ideen der romantischen Philosophie und den altüberkommenen Dogmen der

---

[1]) De principiorum legis naturalis traditione.

[2]) De juris divini et naturalis origine.

[3]) I, 1. I. 1808. S. 266—290.

[4]) S. 286—289.

[5]) Geist der göttlichen Offenbarung, S. 171.

Kirche: „denn so wie Religion, Geschichte und Philosophie uns gleich sehr auf diese Annahme und Ansicht hinführen, so ist auch diese Ansicht allein es, durch welche Religion, Geschichte und Philosophie in Uebereinstimmung gebracht und erhalten werden können, ohne daß es nöthig wäre, eine oder die andere aufzuopfern" [1]). Zur selben Zeit, als Schlegel dieses schrieb, begab man sich daher unter Führung von Joseph Görres, der, zuerst bitterer Pantheist, dann fanatischer Katholik, die Creuzer'sche Symbolik mit trunkener Phantasie illustrirte, auf nachtwandelnde Wallfahrtsreisen in die dunkeln und schlüpfrigen Gebiete orientalischer Mythologumene, Culte, Allegorien, wühlte die rohesten Formationen der griechischen Bildung auf, um darin Spuren uralter heiliger Traditionen zu finden, deren Fäden bis nach Aegypten und Indien zurücklaufen, um endlich sich zusammenzufinden in der großen Menschheitsreligion des Katholicismus. — Der nüchterne Protestantismus erkennt freilich in allen diesen Versuchen schließlich nur wieder die eine Grundtendenz des Katholicismus, wornach derselbe seine eigene Traditionsreihe auch nach rückwärts in das Gebiet der heidnischen Natürlichkeit fortsetzen und dadurch den Höhepunct der Geschichte so weit abtragen möchte, daß dieser sich mit den andern Berghäuptern der alten Welt in einer Perspective zusammen schauen lassen kann. Wenn daher neuerdings noch Möhler [2]) und Günther [3]) sich auf diesen consensus des gesammten Heidenthums, als auf eine Hauptstütze der Tradition, viel zu gut thun, so haben Baur [4]) und Hundeshagen [5]) mit Recht bemerkt, daß jene Apologeten damit nur zugeben, was der Protestantismus eben als höchstes Aergerniß an dem ganzen Traditionsprincipe verabscheut: die Nivellirung zwischen heidnischer Natürlichkeit und christlicher Erneuung.

§. 60.

Näher bestimmt liegt der Punct, auf welchem sich der Katholicismus mit der Naturreligion, auf die er in seinem Traditionsbeweise recurrirt, berührt, in der, heidnische und altkatholische Tradition gleich kennzeichnenden unmittelbaren Kanonisation der Vergangenheit, soweit dieselbe religiöse Signatur trägt. Dies zugleich das wesentlich Pelagianische im Katholicismus.

1) In welchem Sinne hier der Begriff des katholischen Traditionsdogmas auf die Kanonisation der Vergangenheit reducirt wird, ist aus

---

[1]) Schlegel, S. 286.
[2]) Symbolik, S. 529.
[3]) Der letzte Symboliker, S. 302.
[4]) Gegensatz, S. 565.
[5]) Gelzer's Monatsblätter, I. S. 351.

sich selbst klar, sobald man sich der unaustilgbaren Fußtapfen des kirchlichen Fortschritts erinnert, von denen früher die Rede war (§. 56, 3). Um aber den zu Grunde liegenden Gedanken klarer hervortreten zu lassen, möge er zunächst an dem, in die Verwirklichung der Idee des Katholicismus so bedeutsam eingreifenden Concilienglauben eine kurze Erläuterung finden. Als zur Tradition gehörig wird jeder Schritt, den die Kirche gethan hat, für infallibel gelten müssen; die Concilien aber sind die Spuren ihrer Schritte. Gregor von Nazianz hielt es seiner Zeit für eine Schmach, unter den „Glaubenskrämern" der zweiten ökumenischen Synode zu sitzen, die freilich auch seine persönliche Eitelkeit verletzt hatten [1]). Derselbe Gregor betrachtet indessen das nicänische Concil, dessen Arbeit auf dem zweiten eigentlich nur vollendet wurde, bereits wie ein himmlisches Orakel. Und doch war es auf jenem zweiten Concil, das Gregor persönlich kennen lernte, keineswegs so sehr viel menschlicher hergegangen, als auf dem ersten. Schon das halbe Jahrhundert, das zwischen Byzanz und Nicäa lag, ließ dieses letztere in so überirdischem Glanze erscheinen. Und wieder verfließen etwa fünfzig Jahre, da wagt der Kirchenschriftsteller Sokrates nicht einmal mehr den Vätern von Nicäa in den Mund zu legen, was diese doch selbst gesprochen hatten, insofern der herrschenden Ansicht von ihrer Unfehlbarkeit dadurch Abbruch hätte geschehen können. Wenn die Väter nach Alexandria schreiben, wenigstens ihrer Ueberzeugung nach seien ihre Beschlüsse nach dem Wohlgefallen Gottes ausgefallen [2]), so läßt Sokrates diese Worte, offenbar als im Munde der Väter höchst unpassend, aus [3]). Dagegen theilt er ein Schreiben Constantin's nach Alexandria mit, wornach man in Nicäa die Ansicht nicht von dreihundert Bischöfen, sondern von Gott selbst gehört habe. So hat der Grundsatz, von den Todten und der Vergangenheit nicht nur gut, sondern völlig optimistisch zu sprechen, in der katholischen Praxis mehr und mehr unverbrüchliche Geltung erlangt.

2) Wir haben nun in dieser Traditionsmaxime den Stempel des noch nicht principiell überwundenen Paganismus erkannt. Durch Kanonisirung der Tradition ist das Christenthum in die Reihe der Naturreligionen getreten, wo „die von Geschlecht zu Geschlecht gehende Sage, als der Ausdruck des gemeinsamen geistigen Princips, die Quelle der Belehrung ist" [4]). Insonderheit aber beruht alles Heidenthum zuletzt auf der Annahme des Selbstlebens der Creatur, d. h. auf dem Principe

---

[1]) Vgl. Ullmann: Gregor von Nazianz, S. 248—263. Neander Kirchengeschichte, II, 1. S. 374. 375.

[2]) Theodoret: K.-G. 1, 8.

[3]) K.-G. 1, 9.

[4]) Gelzer's Monatsblätter, VIII. S. 120.

der Immanenz. Concreter Gegenstand göttlicher Verehrung aber kann dieses Selbstleben nur werden, soweit es sich der unmittelbaren Anschauung und Berührung bereits entzogen, soweit es sich bereits in der Wirklichkeit ausgelebt hat. Daher die Apotheose alles dahinten liegenden menschlich Großen, die Kanonisation der besten und werthvollsten Vergangenheit immer der wesentliche Charakterzug des heidnischen Cultus bleibt. In sehr markirter Weise stellt sich diese heidnische Apotheose der Vergangenheit dar im katholischen Reliquiencultus, der selbst eine ganz ächte Reliquie heidnischer Tradition ist. Alle jene exorbitanten Narrheiten der Reliquiensucht bilden blos die Fortsetzung zu dem, was schon Pausanias erzählt [1]) von dem in Griechenland aufbewahrten Thone, daraus Prometheus die Menschen gebildet hatte, von den in Tempeln verschlossenen Eiern, die Leda gelegt hatte u. s. w., wie denn auch das Opfermesser der Iphigenie bereits doppelt existirte [2]). Zu Grunde liegt solchen Erscheinungen immer dieselbe Kanonisation der Vergangenheit, die überall eintritt, wo man es verlernt hat, in rechter Weise sich zu strecken nach dem, das vornen ist [3]). Genau an diese Adoration der entschwundenen Tage schließt sich dann weiter jene ächt heidnische Gewaltsamkeit im Genusse der noch vergönnten Zeit an. Wenn man nach dem Muster der heidnischen Todtenfeier die Gebeine der Märtyrer verehrte und, ohne daß die Kirche ernstlich dagegen einschritt, auf ihren Gräbern Lustbarkeiten und Schmausereien anstellte, so ist dies ein ganz seltsamer christlicher Firniß über das altheidnische: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν (1 Kor. 15, 32.). Hauptsächlich aber verdient eine Seite dieser Erscheinung noch der Erwähnung, insofern sich hier am unmittelbarsten jener Charakter des heidnischen Cultus als einer Apotheose dessen, was, dem Tode anheimgefallen, in der Vergangenheit liegt, erkennen läßt. Wir meinen die Seite des heidnischen Cultus, die auch schon dem jungen Christenthume so außerordentlich fremd und widerwärtig erschien. Clemens von Alexandrien und Arnobius bemerken, daß der ganze heidnische Cultus sich an die Gräber der Heroen anknüpfe, und euphemistisch daher das Grab auch Tempel heiße. In der That ist dieses Correlatverhältniß ein so specifisch heidnisches, daß man nicht erst auf die Aegypter zurückzugehen braucht, sondern auch die Etrusker wiesen die Tumulen ihres Saturn, die Spartaner ihre Gräber

[1]) De tota Graecia interprete Löschero, S. 125. 126. 392.

[2]) Vgl. auch Grimm: Geschichte der deutschen Sprache, I. S. 149.

[3]) Auch hier wiederholt sich innerhalb der beiden protestantischen Confessionen jene allgemeine Stellung zur Tradition, die oben nachgewiesen wurde (§. 52, 4). Während Calvin's Grabstätte unbekannt bleibt, erzeugt sich in der lutherischen Kirche eine Nachwirkung des Reliquiendienstes in der, von Gottfried Arnold geradezu als Abgötterei gebrandmarkten Verehrung von Ueberbleibseln aus Luther's Hauswesen.

der Dioskuren, ja die Kreter ihre Gruft des Zeus auf [1]). Ueber den Reliquien der Heroen wurden griechische Heiligthümer erbaut; die spätere Römerzeit aber sah fast nur noch Gräber in Form von Capellen; über den Leichen der großen Könige und Kaiser hingegen erhoben sich Tempel. Die imagines majorum waren nur die historischen Ausläufer einer gleichnamigen Reihe, deren vorhistorische Chorführer als Götter und Halbgötter den höchsten Grad von Verehrung genossen. — Quid quod multa ex his templa, quae tholis sunt aureis et sublimibus elata fastigiis, autorum conscriptionibus comprobatur contegere cineres atque ossa et functorum esse corporum sepulturas? nonne patet et promptum est, aut pro diis immortalibus mortuos vos colere aut inexpiabilem fieri numinibus contumeliam, quorum delubra et templa mortuorum superlata sunt bustis? Aber nicht lange, nachdem Arnobius so die Heiden angeredet hatte [2]), ruhten in der Krypta aller christlichen Kirche so gut die Gebeine der Märtyrer, als früher in dem Bathron oder im unterirdischen Adyton der griechischen Tempel die Reliquien der Götter und Heroen aufbewahrt worden waren. Dasselbe Heidenthum, das aus mangelnder Erkenntniß des Abstandes zwischen Schöpfer und Creatur die verstorbenen Heroen und Könige in den Olymp versetzt, umgibt in seiner christlichen Metamorphose die eigene zurückgelegte Vergangenheit mit einer Apotheose; und ihren weitesten Ausdruck hat diese Tendenz im Begriffe der Tradition gefunden. Die Kirche der allgemein menschheitlichen Tradition ist zugleich zu einem großen Mausoleum für das ganze heidnische Todtenreich geworden.

Von hier aus erst fällt nun auch das rechte Licht auf die politischen Anschuldigungen, die auf den traditionsfeindlichen Protestantismus als den Heerd aller Revolution gehäuft werden. Ganz ebenso that das in seiner Ruhe nicht blos, sondern vornehmlich in seiner blinden Devotion gegen die kanonisirte Vergangenheit gestörte Heidenthum dem jungen Christenthume. Rückhaltslos warf man sich einem extremen Autoritätsglauben in die Arme, und fand, wie ganz besonders das Toleranzedict des Galerius beweist, an den Christen nichts anstößiger, als daß sie in der Autoritäts- und Traditionslosigkeit so weit gekommen, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent et per diversa varios populos congregarent [3]). „Man hüte sich daher wohl, die Reformation

---

[1]) Weingärtner: Grab und Tempel. Deutsches Museum, 1858. S. 414—425.

[2]) Adv. nat. 6, 6.

[3]) Lactantius: de mortibus persec. 34.

in einem Sinne als Revolution zu bezeichnen, in welchem derselbe Vorwurf zuletzt auf das Christenthum selbst zurückfallen müßte. Auch den Anhängern der alten Religion konnte ja die große Weltreform, deren Ursache das Christenthum wurde, nur als eine revolutionäre Bewegung derselben Art erscheinen, wie der Katholik die Reformation betrachten zu müssen glaubt" [1]). Selbst die äußere Art des Kampfes, womit die kanonische Vergangenheit der Tradition sich der, ihr vom Schriftprincipe aus angedrohten Kritik erwehrte, war stets dieselbe. Antiochus ließ die Gesetzbücher verbrennen, ihre Besitzer tödten [2]). Die gefährlichsten Christenverfolgungen während der römischen Kaiserzeit waren bekanntlich mit gegen die heiligen Bücher gerichtet. Daß diese letzteren der Verfolgungswuth dennoch entgingen, bildet ein achtbares Moment im Vorsehungsglauben an die heilige Schrift. Daß nun aber dieser heidnische Haß gegen das geschriebene Wort seither nie ausgestorben ist, sondern vielmehr allenthalben noch Hand in Hand geht mit dem Traditionsbegriffe, ist ebenfalls bekannt genug, und findet seine Erklärung theils in schon Gesagtem (§. 39, 3), theils in alsbald Darzulegendem (§. 61, 1).

3) Wie der Traditionsgedanke das formale Princip für die gesammte katholische Theorie ist, so hat man mit Recht in dem, besonders die ganze Sacramentenlehre durchziehenden Pelagianismus einen praktischen Grundzug des Katholicismus entdeckt. Wir haben nun, indem wir die ganze Geschichtsbetrachtung, wie sie dem Traditionsprincipe zu Grunde liegt, an's Licht stellten, auch die Möglichkeit gewonnen, jenes praktische Moment als die unmittelbare Kehrseite des theoretischen nachzuweisen. Um mit einer zunächst nur äußerlichen Vergleichung anzufangen, so hat auch die römische Lehre Gott als autor scripturae bezeichnet. Da nun aber, wie wir sahen, die Schrift nichts anderes ist, als der erste Ansatz zu dem, durch die Beschlüsse der Concilien und die päpstlichen Decretalien mit seinem concreten Inhalte begabten corpus doctrinae romanum, so frägt man billig, wie Gott ein an und für sich so unbedeutendes und unvollständiges, ja so überflüssiges und unzweckmäßiges Werk habe liefern können, das zu seiner Ergänzung alsbald der Coordination kirchlicher Tradition bedurfte [3]). Aber freilich müssen wir diese Frage schon an jener Stelle des katholischen Systems erheben, wo wir vernehmen, daß Gott einen Urmenschen geschaffen, dem, damit er nur nicht gleich auseinanderfalle in seine widerstrebenden Bestandtheile, ein alsbald hinzutretendes donum superadditum Noth that. Nachdem er nun das letztere im Sündenfalle verloren hat, ist er wieder ganz in puris naturalibus, wie er aus Got-

[1]) Baur, a. a. O. S. 577.

[2]) 1 Makk. 1, 59. 60.

[3]) Overbeck, S. 451.

tes Hand hervorging. Dies aber ist bekanntlich die allervorderste Voraussetzung des katholischen Pelagianismus.

Nun sahen wir weiter, wie die ganze Lehre von der necessitas scripturae im Protestantismus auch insofern mit der Lehre von der Sünde zusammenhängt, als eben die mit der Sünde in die Welt gekommene Lüge es ist, was die Reinerhaltung einer auf mündliche Tradition gestellten Wahrheit unmöglich macht und daher nöthigt, zur Schrift seine Zuflucht zu nehmen (§. 17, 2). Schon Chrysostomus hat dies gut ausgesprochen: die ursprünglichste Weise Gottes, sich den Menschen zu offenbaren, sei die des mündlichen, unmittelbaren Wortes gewesen; so habe er auch später noch zu den Patriarchen und Aposteln geredet; für die große Masse der Menschen aber sei in Folge des Sündenfalls die schriftliche Ueberlieferung nöthig geworden; woran er dann den sehr treffenden Gedanken knüpft: *ἐννόησον οὖν ἡλίκον ἐστὶ κακὸν, τοὺς οὕτως ὀφείλοντας ζῆν καθαρῶς, ὡς μηδὲ δεῖσθαι γραμμάτων, ἀλλ' ἀντὶ βιβλίων παρέχειν τὰς καρδίας τῷ πνεύματι, ἐπειδὴ τὴν τιμὴν ἀπωλέσαμεν ἐκείνην καὶ κατέστημεν εἰς τὴν τούτων χρείαν, μηδὲ τῷ δευτέρῳ πάλιν κεχρῆσθαι φαρμάκῳ εἰς δέον*[1]). — Wenn daher der Katholicismus sich der Tradition seiner kirchlichen Organe vertraut, so kann er das nur thun unter Voraussetzung eines wenigstens theilweise aufgehobenen Zusammenhangs zwischen Sünde und Lüge, unter Voraussetzung einer von den Wirkungen der Erbsünde dispensirten kirchlichen Lehrentwicklung. Eben von hier aus hat neuerdings Müller den protestantischen Gegensatz nach seiner materialen und formalen Seite begreifen gelehrt. „Wenn auch die durch Christum wiedergeborene Menschheit alle Zuversicht in ihrem Verhältnisse zu Gott immerdar auf ihre Rechtfertigung durch den Glauben an Christum gründet — materiales Princip, so muß eben ihr wirkliches Leben noch immerdar mit der Sünde behaftet sein; und eben darum kann diese wiedergeborene Menschheit, als organisirte Gemeinschaft, als Kirche betrachtet, nicht untrügliche Lehrerin der seligmachenden Wahrheit sein wollen, sondern muß diese Ehre immerdar der heiligen Schrift lassen — formales Princip" [2]). „Es ist eine nothwendige Frucht tieferer Erkenntniß der Sünde, der Kirche und ihren erleuchtetsten Gliedern nimmer Unfehlbarkeit zuzuschreiben, die feinen Netze gesetzlicher Traditionsbegriffe, in welche die Trägheit unseres Fleisches uns zu verstricken sucht, immer wieder abzuwerfen, sich nimmer das Bewußtsein entreißen zu lassen, daß die göttliche Offenbarung selbst über jede menschliche Aneignung immer wieder hinausgeht und zu neuen volleren Aneignungen drängt" [3]). Da-

---

[1]) Hom. I. in Matth. §. 1.

[2]) Evangelische Union, S. 46.

[3]) S. 153.

gegen ist jener bei den Protestanten stereotyp gewordene Satz, res, prout a sua origine recedunt, sic etiam indies in pejus ruere [1]), für die katholische Dogmatik so gut, wie gar nicht vorhanden; kaum wird er irgendwo einer Widerlegung gewürdigt. Wo es aber geschieht, da fällt die Apologie der Tradition ganz nach dem Schema der nur geradlinigen Entwicklung aus, wie sie dem Systeme der Immanenz angehört: fides explicatur mutatione temporum, non mutatur [2]). Flugs werden daher alle Winkelzüge und Irrwege, durch welche jene „Explication" des Kirchenthums sich vollzogen hat, für gerade richtige Straße, für ebenen Weg erklärt. „Welch enormer Leichtsinn, welche Gewissenlosigkeit in Beziehung auf das Höchste verbirgt sich eigentlich hier unter dem Scheine des frommen Interesses" [3]). Es ist derselbe Leichtsinn, der auch kurzweg versichert ist, eine Depravation der Kirche sei schon deßhalb unmöglich, weil wenigstens die Majorität immer recht haben müsse [4]). Damit zusammen hängen dann jene oben charakterisirten Appellationen an die Heidenwelt und an die natürliche Stimme des Herzens, wie sie zum mindesten einen stark pelagianischen Beigeschmack haben. Gleichfalls hierher gehört jene theologische Rohheit, die auch den natürlichen, mit dem Widerstreite von Fleisch und Geist behafteten Menschen für ächt, für fertig, für den Normalmenschen hält und damit die ganze Lehre von der Heilsbeschaffung verwirrt. Diese kirchlich-approbirte Sorte von Normalmenschheit findet sich dann freilich in reichlichster Auswahl vor auf dem Boden des gesammten Heidenthums, dem manche oft angeschlagene Reminiscenz der Traditionsdogmatik auch, wie gezeigt, mehr oder minder entstammt. Damit aber ist das gesammte Gebiet der Sinnlichkeit anerkannt. Ungescheut darf der katholische Cultus sich bis zu den tobenden Festen des Naturdienstes verlieren. Denn alles historisch Gewordene hat irgend welche Berechtigung; alles Wirkliche ist vernünftig. Zu einem ernsten Aufnehmen des Gegensatzes von Natur und Gnade kommt es aber nirgends. Vielmehr geht alles ganz von selbst seinen unfehlbar richtigen, ächt traditionsmäßigen Weg. Der zur Tilgung einer, allerdings von Adam contrahirten Schuld angelegte Schatz vermehrt sich mit der blinden Gesetzmäßigkeit eines Capitals; zur bestimmungsgemäßen Verwendung dieses Capitals aber ist der Klerus autorisirt und durch das Zaubermittel des sacramentlichen ordo befähigt. In dieser Lösung des religiösen Problems reichen sich der Pelagianismus und das Immanenzsystem getreulich die Hand zur Production eines soteriologischen Naturalismus,

---

[1]) Dalläus, S. 2.

[2]) Natalis Alexander: thes. theol. VII. S. 448.

[3]) Hundeshagen in Gelzer's Monatsblättern, II. S. 228.

[4]) Berti, S. 305.

wie er die eigentliche Farbe des consequent entwickelten Katholicismus bildet, wie ihn aber die Reformatoren als „Zauberei und Greuel des Papstthums" perhorrescirt haben.

§. 61.

Der Protestantismus, zu dem, als zu einer anomalen, die Theorie zerstörenden Erscheinung, das kirchliche Traditionssystem sich absolut negirend verhält, könnte an eine Union mit demselben nur denken, wenn er es über sich vermöchte, auf das Traditionssystem wenigstens in seiner speculativen Verallgemeinerung einzugehen und die confessionellen Gegensätze auf ein dialektisches Polaritätsverhältniß zurückzuführen.

1) Wir erkannten im Traditionsprincipe einerseits eine aus der Naturreligion im Reste verbliebene, das erste Entwicklungsstadium des Christenthums charakterisirende materia peccans, das corpus delicti der mit dem Heidenthume eingegangenen Vermischung, andererseits aber zugleich auch ein wirksames Instrument, wodurch der Katholicismus die gesammte religiöse Entwicklung der Welt in seinen Bereich zieht und sich — einem bekannten Ausdrucke Lamennais' zufolge — zur „Gesammttradition der Menschheit" macht. Und zwar nimmt alles den Anschein an, als treibe diese Menschheit vermöge eines in ihrem Besitze sich forterbenden Zaubermittels sich selbst von Stufe zu Stufe der Vollendung zu. Deßhalb hat das speculative System der absoluten Immanenz nur ganz denselben Schlüssel, mit dem der Katholicismus sein eigenes Verständniß sich erschloß, auf die gesammte Menschheit angewendet und so auch das urchristliche Factum zu einem blosen Entwicklungsknoten und Durchgangspunct herabgesetzt. Freilich auf einem Puncte steht auch jetzt noch das kirchliche System bedeutend an Universalität hinter dem philosophischen zurück: das letztere will die ganze Geschichte bis in die kleinsten Ausläufer unterbringen unter dem abstracten Schema seines dialektischen Tactschlags; das erstere aber kann sich niemals so weit öffnen, daß auch die Geschichte der Ketzereien und Spaltungen, daß insonderheit die Geschichte des Protestantismus in ihm einen berechtigten Platz fände; es ist nicht im Stande, „Reformation und Protestantismus mit einer Geschichtsanschauung zu vereinigen, deren substanzielle Grundlage die in der Einheit ihres Traditionsprincips durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibende Kirche ist" [1]). Aber selbst diese Differenz weicht alsbald einer viel schlagenderen Analogie, die zwischen dem Entwicklungs-

---

[1]) Baur: Epochen u. s. f. S. 250.

gesetze der speculativen Immanenztheorie, die nur reinen Fortschritt kennt, und der kirchlichen Traditionshypothese Statt hat. Häresien und Schismata sind gegen die letztere kaum rebellischer gewesen, als die Thatsachen der wirklichen Geschichte gegen ersteres. Es ist bekannt, welche Gewaltsamkeiten die wirkliche Geschichte sich unter dem Banne der philosophischen Formel hat gefallen lassen müssen. Eben hierzu die sprechendste Parallele bietet die zu einer Art von Monomanie gewordene Krankheit der katholischen Geschichtsbetrachtung, die an Urkunden und Zeugnisse des Alterthums nicht herantreten kann, ohne sie in falschen Zusammenhang zu bringen oder sich irgendwie an ihnen zu vergreifen. „Der Katholicismus geht aus von der, aus heiliger Tradition der Urzeit stammenden Idee der Kirche. Dann wendet er sich an das Empirische, um es sich gleichsam mit Gewalt zu unterwerfen; über alle Anstöße der Geschichte setzt er sich kühn hinweg und verwandelt sein Postulat einer ewigen Unzertrennlichkeit des Ideals und der Sichtbarkeit in die historische Behauptung, daß jenes harmonische Verhältniß zwischen beiden in seiner Kirche wirklich jeder Zeit Statt gefunden habe, Statt finde und Statt finden werde" [1]). Eine für seine Zeit musterhafte Sammlung solcher Attentate hat Dalläus geliefert [2]); und wie leicht ließe sich dieselbe jetzt — falls die Sache selbst überhaupt noch eines Beweises bedürfte — aus der Erfahrung zweier Jahrhunderte bereichern. Aber noch mehr, als solche Vergewaltigungen der Wissenschaft, legte der dem Katholicismus naturaliter anhaftende Drang nach dem Gebrauche fleischlicher Mittel und materiell zwingender Argumente ein sprechendes Zeugniß dafür ab, wie auch ihm gewisse historische Daten Dinge sind, die der Theorie nach schlechterdings nicht vorkommen dürfen, Phantasmata, die vordem im Dampfe der Scheiterhaufen in ihr wahres Wesen zurücksanken, das nihil privativum mit dem nihil negativum vertauschten. Non licet esse vos, sprachen bekanntlich schon die ersten Vertreter des Traditionsprincips zu den Christen: unserer absoluten Theorie zufolge habt ihr kein Recht, zu existiren. „Die wahre Absolutheit, der absolute Gott trägt das Kennzeichen der Liebe (1 Joh. 4, 8. 16.). Eben darum trägt die falsche usurpirte Absolutheit als ihr Kennzeichen den Haß" [3]). —

2) Wir haben somit das Geheimniß der katholischen Traditionslehre gefunden in der Auffassung kirchengeschichtlicher Entwicklungen als eines stetig fortschreitenden, durchaus normal sich vollziehenden Processes, als einer durch nichts in ihrem majestätischen Gange aufzuhaltenden, oder aus dem Gleichgewichte zu bringenden Selbstbewegung des Begriffs der Katholicität: eine immerhin großartige Weltanschauung, die hier aber

---

[1]) Thiersch: Vorlesungen, I. S. 61.
[2]) S. 11—120.
[3]) Hundeshagen in Gelzer's Monatsblättern, II. S. 377.

von der gewaltigen Schwierigkeit gedrückt wird, daß sie nur diejenige Partie der Weltgeschichte erklärt, die katholisch gefärbt ist. Alles andere muß ignorirt werden, weil es dem Systeme nicht entspricht; alle Häresie muß als ein philosophisches μὴ ὄν in der Theorie, als eine Carthago delenda in der Praxis behandelt werden. So bringt es das Princip der Immanenz mit sich, so lange es in den strengen Grenzen einer kirchlichen Weltanschauung erscheint. — Waren diese Grenzen aber einmal gesprengt, das Princip selbst hingegen beibehalten, so trat an die Stelle der alten Aufgabe, die jedesmalige Gegenwart der römisch-katholischen Kirche zu rechtfertigen, eine neue, dahin lautende, die jedesmalige Gegenwart der Entfaltung des religiösen Geistes überhaupt als eine schlechthin nothwendige und normale darzustellen. Jene alte Aufgabe war erreicht worden vermittelst der kirchlichen Traditionshypothese; diese neue wurde erreicht vermittelst der speculativen Traditionshypothese, vermittelst der von Schelling erstrebten, von Hegel endlich zum klaren, gegenständlichen Bewußtsein gebrachten Theorie der aus der unvermittelten Einheit in den Gegensatz sich dirimirenden und in neuer Zusammenfassung der Gegensätze ewig sich verjüngenden, aber so auch ewig gleich nothwendig und normal sich vollziehenden Entwicklung. Ist auch die volle Wahrheit jetzt nicht mehr in einer Gesammtheit zu suchen, so ist es ja möglich, daß die Wahrheit sich an zwei, oder mehrere Gemeinschaften vertheilt. War vorher der Katholicismus in seiner Identität das Problem gewesen, zu dessen Lösung eine Dogmatisirung der Geschichte in Form des alten Traditionsdogmas nothwendig befunden wurde, so waren es jetzt die Gegensätze von Katholicismus und Protestantismus, die als gleich nothwendige, gegenseitig sich tragende und stützende Factoren des christlichen Geistes vermöge einer neuen, großartigeren Dogmatisirung der Geschichte in Form des modernen Dogmas, d. h. der speculativen Entwicklungshypothese zu erweisen waren. Es war das aus seinen kirchlichen Schranken sich lösende Princip der Immanenz, das in seinen romantischen Kindheitsjahren sich gern an seine embryonische Existenz in der mittelalterlichen Kirche erinnerte — eine Reminiscenz, die in Friedrich Schlegel ihren treuesten Herold gefunden hat. Vermöge der eigenen Amphibolie, die jenem Standpuncte auf diesem Stadium anhaftete, konnte sich aber auch zwischen dem Protestantismus und dem, die Bande der ausschließlichen Kirchlichkeit abwerfenden Immanenzprincipe eine eigenthümliche Wahlverwandtschaft herstellen. Der Protestantismus konnte in temporärem Mißverstande seines eigenen Wesens dazu kommen, in dem ihm unveräußerlichen Supernaturalismus der religiösen Weltbetrachtung vielmehr eine katholische Reliquie zu erblicken, und dagegen das Princip der Immanenz, sobald es den Katholicismus selbst nicht mehr als einziges Resultat, sondern als bloses Moment der Entwicklung in sich befaßte,

für das seinige zu halten[1]). Ehe Hegel selbst die Geschichte in der bezeichneten Richtung organisirte, hatte die heidelberger Theologie diesen Weg nicht blos beschritten, sondern auch ein eigenes Organ für die neue Betrachtung der Dinge geschaffen in den von Creuzer und Daub herausgegebenen „Studien." In dem berühmten Aufsatze über „Orthodoxie und Heterodoxie",[2]) stellt Daub besonders das deutsche Volk als den Spiegel dar, in dem jenes ideale Gleichgewicht der confessionellen Gegensätze vollständig in die Erscheinung trete; zur religiösen Natur des deutschen Volkes gehöre wesentlich die besondere Ausgestaltung beider Principien; es befinde sich recht eigentlich im Zustande der Polarität. Verallgemeinert wurde dieser Gedanke dann von Marheineke, der zuerst jene Nothwendigkeit des Gegensatzes vom deutschen Nationalboden auf das ökumenische Feld der Kirche übertrug[3]), sich dann ganz folgerichtig auf eine genauere Bekanntschaft mit dem römischen Traditionsprincipe gewiesen sah[4]) und endlich seine Resultate klar dahin aussprach[5]): erst von einer höheren Einheit aus könne man beide Standpuncte in ihrer beiderseitigen Berechtigung und Bedeutsamkeit beurtheilen. Alles Leben ist überhaupt beständige Trennung und Sehnsucht nach Wiedervereinigung; jede Idee tritt nur in die Erscheinung, indem sie sich in ihre Gegensätze dirimirt, die dann wieder zu einer neuen Einheit treiben. Wie der magnetische Gegensatz zweier Pole eine gemeinsame Einheit nicht ausschließt, so verstehen sich auch Katholicismus und Protestantismus als gleichnothwendige Erscheinungen des einen Christenthums[6]). „So wie das ewige Wesen des Christenthums, oder die Einheit der Idee desselben durchdrang zur Erscheinung, sich darstellend in der Form einer sichtbaren Kirche, trat es zugleich in zwei Gegensätzen hervor, von denen der eine den andern nothwendig constituirte" [7]). „Durch die Reformation wurde in zwei Hemisphären auf immer geschieden, was bis dahin in und miteinander bestanden hatte" [8]). „Die nothwendige Erscheinung des Christenthums tritt daher weder im einseitigen Bestehen des Katholicismus, noch in dem einseitigen Bestehen des Protestantismus hervor, sondern in dem gleichmäßigen Bestehen und im Gegensatze beider" [9]). „Wie der Verstand, die besonnene Erkenntniß, die Ruhe, Tiefe und Anstrengung des Den-

---

[1]) Vgl. Baur: die tübinger Schule. S. 43 ff.

[2]) Studien, 1805. S. 104—173.

[3]) Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten. Studien, 1807. S. 96—200.

[4]) Ueber den wahren Sinn der Tradition. Studien, 1808. S. 289—357.

[5]) Ueber das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus. Studien, 1809. I. S. 177—224. II. S. 223—262.

[6]) Vgl. besonders I. S. 189.

[7]) I. S. 200.

[8]) I. S. 221.

[9]) I. S. 191.

kens sich zur lebendigen Regsamkeit der Phantasie und schwärmerischen Empfindsamkeit verhalten, so der Protestantismus und Katholicismus zu einander" [1]). „Der Protestantismus hat in ganz Europa Bildung, Wissenschaft Cultur und Gelehrsamkeit am meisten gefördert; — dagegen ist der Katholicismus kraft seiner Idee mehr auf das äußere und bewegliche Leben angewiesen, auf daß er im Reiche der Schönheit herrsche. — Sein Cultus besteht noch jetzt als ein Reich schöner Formen, in welchem er seiner ungekränkten Existenz ebenso sicher sein kann, als der Protestantismus in seiner Wissenschaft" [2]). Darum soll der Protestantismus auf Cultus, Verfassung und alles, was auf der katholischen Hemisphäre liegt, nur ganz ruhig verzichten; nothwendig ist dieses alles zwar für das Christenthum, nicht aber für den Protestantismus [3]). Dieser ist ein philosophischer Bettler, der sich dessen getrösten soll, daß das Geld seinem Begriffe nach in die Häuser der Rothschilde gehört und dort gut genug aufgehoben ist.

3) In angegebener Weise darf man die Grenzen der altkirchlichen Traditionstheorie nur human erweitern, dann aber die alte Voraussetzung, wornach die Producte des religiösen Geistes einer wesentlich unfehlbaren Entwicklungsreihe angehören, festhalten, so befindet man sich auf einem Standpuncte, auf welchem alle religiösen Erscheinungen gleichberechtigt sind, und auch der Protestantismus nicht sowohl ein neuer Ansatz zur Verwirklichung, als vielmehr ein nothwendiges Moment der Wirklichkeit des Christenthums wird. Nicht als zweite Epoche des Christenthums, sondern nur als eine Einseitigkeit, als eine individuelle Erscheinungsform des Christenthums tritt er jetzt noch auf. Dies der neue Gedanke, den die heidelberger Theologie hervorgearbeitet und mit aller wissenschaftlichen Strenge cultivirt hatte, der aber alsbald unglaublich populär wurde, so daß er heutzutage die größere Mehrheit von Betrachtungen der symbolischen Gegensätze beherrscht [4]). Was ihm besonders zu statten kam, war der Umstand, daß auch Schleiermacher ihn adoptirte [5]). Dies kann uns um so weniger überraschen, als wir die nach dem Katholicismus hin offene Stelle seiner Kirchenlehre bereits hinlänglich kennen. Dazu kommt aber noch der tiefere Grund, daß das ganze Schleiermacher'sche Denken in letzter Instanz bestimmt wird durch eine Methode, welche die Erscheinungen als relative Gegensätze auffaßt, deren Wahrheit erst zu erreichen ist, wenn man sich das Herüber-

---

[1]) I. S. 193.
[2]) I. S. 195.
[3]) II. S. 243.
[4]) Vgl. eine der neuesten Darstellungen desselben von Schöberlein: Studien und Kritiken, 1853. S. 544.
[5]) §. 152, 1. II. S. 495. 496.

und Hinüberschwanken der Wage aufgehoben denkt in einem Stadium des absoluten Gleichgewichts. So wie es bei Schleiermacher überhaupt kein Entweder-oder gibt, sondern durchaus nur ein Mehr und Weniger, so liegt der wahre Begriff der Wissenschaft in der Indifferenz des physischen und des ethischen Inhaltes, so besteht die wahre Theologie in dem Gleichgewichte der wissenschaftlichen und der praktischen Interessen, so endlich kann auch das ganze Wesen des Christenthums da erst verwirklicht werden, wo der Einzelne weder von Christo, noch von der Kirche überwiegend abhängig ist, sondern beide Beziehungen sich ausgleichen. Unter dieser Voraussetzung müssen freilich auch die Gegensätze zwischen Katholicismus und Protestantismus mit der Zeit sich abstumpfen; „alle Trennungen in der christlichen Kirche bestehen nur als vorübergehende" [1]). — Es versteht sich auch von selbst, daß während die allgemeine theologische Atmosphäre eine so irenische Temperatur aufwies, eine zahllose Menge von Constructionen erzeugt werden mußte, deren Gemeinsames immer in der Tendenz liegt, die confessionellen Gegensätze irgendwie auf ein Polaritätsverhältniß zurückzuführen, von dessen dialektischer Vermittlung man den religiösen Frieden für Zeit und Ewigkeit erwartete. Merkwürdig genug ist es, daß selbst der Katholicismus auf diese Auffassungsweise nolens volens eingegangen ist. Es verschlägt nichts, wenn, um dieser allgemeinen Betheiligung am Werke einer kirchlichen Statik willen, gelegentlich auch die diametral entgegengesetzten Bestimmungen auftauchten; also beispielshalber der Protestantismus einmal den gesunden Fortschritt vertreten sollte gegenüber dem Bleigewichte, das katholischer Seits nach rückwärts zieht, das anderemal wieder umgekehrt durch einen steten Rückblick nach dem Anfangs- und Ausgangspuncte die Entwicklung im rechten Geleise zu erhalten und vor Extravaganzen zu bewahren berufen war. Als ein significantes Muster dieser Experimente mag hier erinnert sein an eine Entdeckung Anton Günther's [2]). Schon Görres hatte die Stabilität der Tradition verglichen dem wesentlichen Gleichbleiben der physischen Organisation der Menschennatur, und das katholische Dogma erwiesen aus der Unabänderlichkeit der niederen Organismen, kurz aus der Naturnothwendigkeit, als habe in dieser das religiöse Bewußtsein seine Heimath. Günther will zwar das letztere nicht behaupten; aber der Mensch sei ein „Vereinwesen" von Geist und Natur; dieselben Gegensätze gehören also auch zum religiösen Organismus; aus diesem aber hat sich der Protestantismus rebellisch losgelöst; folglich strebt er, aus dem Naturleben gerissen, einem einseitigen „Spiritualismus" zu; deßhalb verwirft er die natürliche Continuität der Tradition. Das heißt aber doch nichts anderes, als sagen, der Katholicismus hinke auf der Natur-, der

---

[1]) §. 152. II. S. 495.

[2]) Der letzte Symboliker, 1836.

Protestantismus auf der Geistesseite, und nur beide zusammen bilden ein rechtes „Vereinwesen". Auch hier wird also dem concreten kirchlichen Traditionsbegriffe erst wieder ein allgemein anwendbarer, philosophischer untergeschoben, und dabei in bodenloser Weise natürliche Generation und geistige Tradition verwechselt. Baur hat in sehr ausführlicher und geduldiger Weise das Ganze widerlegt und zerrieben [1]). Treffend sagt er: „was kann auch an sich schon widersprechender sein, als der Versuch, Geist und Natur in einen solchen Gegensatz zu einander zu setzen, daß alles, was zum Organismus des geistigen Lebens gehört, vom Geiste getrennt und ihm als die von ihm wesentlich verschiedene Natur gegenüber gestellt wird, wie wenn der Geist, so gewiß sein innerstes Wesen nur das Denken sein kann, nicht eben so gewiß auch im Denken und in der Gesetzmäßigkeit des Denkens seine eigene Natur in sich hätte, und wie wenn der Geist, alles dessen entblöst, was ihm in seinem eigenen Wesen Haltung und Zusammenhang gibt, etwas anderes sein könnte, als ein umherflatterndes, dem Spiele des Zufalls und der Willkür preisgegebenes Gespenst" [2]). — Nichts ist nun aber significanter für unsere ganze Entwicklung, als die Thatsache, daß selbst Baur wieder viel zu sehr Schüler Hegel's und Schleiermacher's ist, als daß er nicht, nachdem er mit außerordentlicher Schärfe die katholischen Voraussetzungen zerstört hat, alsbald auch seinerseits bei der Hand sein sollte mit einem neuen Unionsvorschlage, der sich vor dem ganzen genus, dem er angehört, kaum besonders hervorthut. Auffallender, aber nach allem, was über seine speculativen Voraussetzungen hier gesagt wurde, durchaus nicht unerklärbarer Weise sieht Baur gerade die Traditionslehre als einen Wegweiser zur Einigung an [3]). Wenn Schleiermacher äußert, die Methode, dogmatische Sätze biblisch zu belegen, sei dann nicht verwerflich, „wenn man nur unter dem Erweisen der Lehrsätze aus der Schrift nichts anderes versteht, als die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage" [4]), so deutet dies Baur nicht ohne Grund dahin, es sei „hier auf analoge Weise das christliche Bewußtsein über die Schrift gestellt, wie der Katholicismus von der Tradition behauptet, daß die wahre Lehre der Schrift aus ihr nachgewiesen und durch sie bestimmt werden müsse" [5]). Nun hat ja aber Möhler dieses ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα zur Tradition gemacht. Sein Traditionsbegriff bestimmt sich qualitativ, statt quantitativ, und entspricht dem ver-

---

[1]) Gegensatz, S. 600—613.

[2]) S. 612.

[3]) S. 615.

[4]) II. S. 356. §. 128, 3.

[5]) S. 598.

geistigten Inspirationsbegriffe. Es wäre also „ein geläuterter und vergeistigter Begriff der Tradition, in welchem der Protestantismus unbeschadet seines Princips, vielmehr dasselbe auf diese Weise erst ergänzend und lebendig entwickelnd, dem Katholicismus näher tritt“ [1]. Nun haben wir aber schon oben dargethan, wie die Schleiermacher'sche Lehre in diesem Stücke ebenso wenig den Sinn des Protestantismus, als die Möhler'sche den des symbolischen Katholicismus ausdrückt. Die Schleiermacher-Möhler'sche Traditionslehre ist darum auch schon von Günther [2]) so lebhaft bestritten worden, daß Baur dadurch seine Hoffnungen in weite Fernen gerückt sah [3]). Wird aber freilich der Traditionsbegriff so weit „vergeistigt“, daß davon nur das Allgemeine der historischen Continuität übrig bleibt, wornach „alles Einzelne und Individuelle seine Wahrheit nur darin hat, daß sich in ihm das allgemeine Princip, durch welches alles Einzelne bestimmt und beherrscht werden muß, in einer besondern Erscheinung darstellt“ [4]), so hat allerdings der Protestantismus dieses immer anerkannt; es bliebe dann nur noch übrig, ein principium movens für diese Continuität zu suchen; dadurch aber würde man auf das protestantische Schriftprincip geführt. Dann aber haben wir nicht sowohl uns auf ein neutrales Gebiet begeben, als vielmehr den Gegner unter dem Vorgeben der Neutralität zu uns herüber zu ziehen versucht. Wie nun dies unsere Absicht von vornenherein nicht ist, so würde sie uns auch schwerlich gelingen. „Wie kann — bemerkt Baur selbst [5]) — der Katholik dem Protestanten zugestehen, daß der Lehrbegriff seiner Kirche auch nur in einem sehr beschränkten Sinne Wahrheit enthalte, ohne sich ebendamit sogleich seinem streng katholischen Standpuncte entrückt zu sehen; und worin muß diese Veränderung des Standpunctes sich unmittelbarer zu erkennen geben, als in einer veränderten Ansicht von der Tradition?“ Was wir auf protestantischer Seite anerkennen von Tradition, mag, recht verstanden, immerhin zusammenfallen mit dem sogenannten „Gedächtnisse der Kirche“ [6]). Will aber nun der Katholicismus von allen jenen hierarchischen Consequenzen der Gedächtnißtheorie Umgang nehmen und mit jenem, dann allerdings sehr vergeistigten, Traditionsbegriffe Ernst machen, so fallen Infallibilität, Episkopat, Papstthum, und das seiner Aufrichtigkeit überlassene „Gedächtniß“ wird sich unfehlbar mehrerer, vom Protestantismus corrigirter, lapsus erinnern müssen. Allein eben solche Erinnerungen

---

[1]) S. 597.

[2]) A. a. O. S. 297 ff.

[3]) S. 599.

[4]) Gelzer's Monatsblätter, VIII. S. 48.

[5]) S. 614.

[6]) Möhler: Einheit in der Kirche, S. 57. 60.

und Zugeständnisse wären ja wieder ganz gegen alle katholische Tradition.

Im Traditionsdogma liegt daher nichts weniger, als ein unionistischer Anknüpfungspunct für römische und evangelische Kirche. Wohl aber liegt in der gemeinsamen Bekämpfung des Traditionsbegriffes, in der gemeinsamen Aufstellung des Schriftprincips ein Drang zur Union für die beiden protestantischen Schwesterkirchen. Müller sagt hierüber: „daß wo man auf beiden Seiten die Schrift als Grundlage und Norm der Glaubensartikel anerkennt und nach richtigen Auslegungsgrundsätzen gebraucht, sich dennoch große Fundamentalunterschiede des Glaubens ergeben sollten, die ein inneres Recht hätten, die kirchliche Gemeinschaft zwischen beiden Theilen auszuschließen, das wäre allerdings ein mächtiger Stein des Anstoßes für den Protestantismus gegenüber dem Katholicismus, ja eine thatsächliche Widerlegung seines Princips nach seinem formalen Momente“ [1]) — eine Bemerkung, an der niemand irre werden wird durch den schwächlichen Witz, zu dem sie den lutherischen Recensenten veranlaßt hat [2]). Denn allerdings erscheint gerade unter dem Gesichtspuncte des Schriftprincips, das doch ein sicheres und festes sein muß, der Abendmahlsstreit als eine der traurigsten Erscheinungen des Reformationszeitalters [3]). Schon auf dem Reichstage zu Speier 1529 mußten die Evangelischen es sich als Inzicht des Selbstwiderspruchs entgegenhalten lassen: „ihr wollt am lautern Worte Gottes festhalten und zankt euch doch immer.“ Namentlich aber haben die katholischen Theologen, besonders seit Rasperger seine zweihundert Auslegungen der Einsetzungsworte gesammelt und mit triumphirendem Hohne herausgegeben hatte [4]), nicht mit Unrecht gegenüber den Protestanten die Frage erhoben, wie denn mit ihrem Schriftprincipe und mit der in seinem Interesse behaupteten Perspicuität die Meinungsverschiedenheiten über den Sinn der Abendmahlsworte bestehen könnten [5]). Hat das protestantische Schriftprincip Realität, so können, früher Gesagtem zufolge (§. 43, 1), exegetische Schwierigkeiten niemals von so fundamentaler Bedeutung sein, daß sie die Schriftkirche selbst zerrissen. „Man mache mit dem sola scriptura endlich Ernst, und wir haben die Union als allein rechten Abschluß der Reformation“ [6]).

---

[1]) Deutsche Zeitschrift, 1851. S. 228.

[2]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1852. S. 218—221.

[3]) Schenkel: Wesen. I. S. 99.

[4]) Ducentae verborum hoc est corpus meum interpretationes, 1577.

[5]) Bellarmin 3, 2, 15. 9, 2. Berti, II. S. 294. Perrone, IX. S. 106. 124.

[6]) Stier: unlutherische Thesen. Nro 106.

§. 62.

Es ist schließlich sein streng und ernst festgehaltener theistischer Standpunct, der dem Protestantismus jede Annäherung zum katholischen Traditionsdogma zur Unmöglichkeit macht.

1) Wir haben nicht nöthig, uns hier am Schlusse noch besonders zu verwahren gegen die etwaige Beschuldigung, als ob wir eigensinnig und selbstgefällig nur das eine Ziel im Auge gehabt hätten, uns in hermetischer Absperrung zu erhalten gegen alles, was nur Tradition heißen mag. Wir haben eine protestantische Traditionslehre geradezu selbst aufgestellt und gezeigt, wie der Besitz eines bestimmten Traditionsmaterials zum Bestehen einer jeden Kirche erforderlich ist (§. 52, 1). Wir weisen hier nur noch einmal hin auf jene Duplicität von Factoren, aus denen der Schriftglaube jederzeit sich neu erzeugen muß. Hiernach besteht die Aufgabe der Kirche in der Ueberlieferung der Schrift und in der Unterweisung in ihr; während das innere Zeugniß der Besiegelung dem heiligen Geiste zufällt. Es wird also dasjenige immer für am meisten protestantisch zu halten sein, worin die sicherste Garantie für das stiftungsgemäße Eintreffen äußerer kirchlicher Heilsdarbietung verbunden ist mit der aufrichtigsten Sorge für Bewahrung des unmittelbaren Verhältnisses, in das jeder Einzelne Gott gegenüber erhoben worden und darin verharren soll. Dieses letztere Moment ist es nun, was im Katholicismus offenbar nirgends zu seinem Rechte kommt. Indem derselbe das testimonium Spiritus ganz nur als Besitzthum der Kirche ansieht, macht er weiter diese Kirche selbst nicht sowohl zum Objecte, das von dem Zeugnisse des Geistes erreicht und berührt wird, als vielmehr zum Subjecte, welches dasselbige aus sich heraus producirt. Es wird mithin die Kirche vermöge des Besitzes irgend einer, unter dem Namen der Tradition versteckten permanenten Inspiration zum tradux Spiritus sancti so sehr, daß außerhalb derselben nicht einmal mehr eine göttliche Causalität existirt, mit der der einzelne Gläubige etwa ein unmittelbares Verhältniß unterhalten könnte. Die Kirche ist geradezu die Incarnation des heiligen Geistes[1]), und der heilige Geist wieder nichts, als die überirdische, die Tage seines Fleisches ersetzende Existenzform Christi. Dieses Aufgehen des Herrn und seines Geistes in der geschichtlichen Entwicklung und Thätigkeit der Kirche ist es, was dem Protestantismus nicht mit Unrecht als eine Art von kirchlichem Pantheismus erscheint. Am evidentesten stellt sich dieser Gegensatz heraus, wenn man die Genesis der sittlich-religiösen Wiedergeburt und Erneuerung des Subjects selbst in das Auge faßt. Wie im Systeme des Theismus keine natürliche Existenz rein aus der vorhergehenden Stufe erklärt werden kann, jede vielmehr als Resultat eines auf den vorliegenden Stoff differenzirend und organisirend gerichteten neu eintretenden, darum für die empirische Forschung ewig irrational bleibenden Factors erscheint, so läßt der Protestantismus die neue Geburt als das Resultat einer unmittelbaren und einer schon durch Vorhergehendes vermittelten Gotteswirkung erscheinen. Wie aber der Pantheismus Gott ganz hereinbannt

---

[1]) Vgl. Sengler: Wesen und Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie, 1837. S. 402. 406.

in die Welt und von keinem Eintreten neuer Kräfte wissen will, so ist dem Katholicismus Christus, der heilige Geist und alle Heilscausalität überhaupt immanent geworden. Die Absolutheit des urchristlichen Factums, durch welches die Neuschöpfung der Menschheit vollzogen wurde einerseits, und die fortgehende Unmittelbarkeit des Zeugnisses des Geistes, ohne welches es zu keiner Neuschöpfung des einzelnen Subjects kommt, andererseits sind daher die beiden Puncte, an denen das Interesse an einem lebendigen und persönlichen Gott, als alleinigem Heilsurheber, recht evident wird. Es sind aber zugleich auch die beiden Puncte, die das protestantische Schriftprincip constituiren. Denn am ersten hängt die Einartigkeit der Schrift, und am zweiten ihre Heilskräftigkeit, ihre Fähigkeit, für sich allein, ohne Coordination mit irgend einer Tradition, eine fundamentale Stellung im Systeme einzunehmen.

2) So ruht das protestantische Schriftprincip auf dem Boden einer streng theistischen Weltanschauung. Durchaus erscheint darin die Welt als Schauplatz neu einströmender, schöpferischer Gottesthaten. Im absoluten Sinne macht sich dieses geltend bei der Lehre von der Kanonicität der Schrift selbst, die nichts ist als ein consequens der Lehre von der Welterlösung; im relativen Sinne bei jeder Neuschaffung eines einzelnen Menschen. Das testimonium Spiritus sancti ist die kühne Folgerung eines ernstlichen Theismus. Von dieser Voraussetzung sehen wir dagegen sich mehr und mehr entfernen und dadurch „eine natürliche Ketzerei am Protestantismus" begehen zunächst alle diejenigen Theorien, die die nachgewiesene Duplicität von Factoren zu umgehen unternehmen. Dahin gehört also jener Supranaturalismus, dessen „ganze Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Gott und Welt unter dem Banne des Mechanismus liegt"[1]). Dahin nicht minder auch die Hypothese Pajon's, die Schweizer[2]) mit Recht als eine deistische bezeichnet, weil sie die unendliche Ursache in der reinen Form des Geistes nicht ertragen kann, sondern dieselbe verbirgt und hineinbannt in das Gewebe der endlichen (§. 26, 4). Nun ist aber der Deismus selbst nichts anderes, als das Princip der Immanenz, wie es anfangs noch in Begleitung eines leeren und nichts bedeutenden Vorbehaltes transcendenter Größen erscheint. Darum eben protestirt Pajon gegen jenen Dualismus von anagennetischen Factoren, um die religiöse Entwicklung wo möglich als eine einheitliche, nach dem Gesetze des ihr einmal mitgetheilten Anstoßes sich unwandelbar forttreibende Abfolge von Ursache und Wirkung erscheinen zu lassen[3]). „In dem Gewebe des irdischen Zusammenhangs sollte gleichsam alles durch den Aufzug geleistet sein, nichts durch den Einschlag"[4]). Den innersten Schaden, der dadurch dem protestantischen Principe zugefügt wird, hat Pajon's trefflicher Gegner Pierre Jurieu, einer der letzten Vertreter der reinen reformirten Orthodoxie, herausgefühlt, wenn er bei der Leugnung einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in die Welt herein, die Creatur sich erheben sieht zu einem außergöttlichen Selbstleben und zur Berechtigung selbstständiger und unendlicher Dauer[5]). Ganz in

[1]) Müller: Stud. u. Krit. 1856. S. 520.
[2]) Centraldogmen, II. S. 593.
[3]) Gaß, II. S. 361.
[4]) Gaß, S. 366.
[5]) Traité de la nature et de la grace, 1687. Auszug bei Schweizer a. a. O. S. 603 ff.

Uebereinstimmung mit dem, von uns als Voraussetzung des gesammten protestantischen Dogmatisirens über Schrift und Tradition geltend gemachten Gedanken polemisirt er gegen einen, nach Analogie mit dem makrokosmischen Principe der Immanenz gebildeten mikrokosmischen Proceß des Gnadenlebens, in welchem letzteren dann gleichfalls jenes, den ächten Protestantismus so sicher begleitende Gefühl der inneren Beistimmung weggefallen sein müßte, jene Erschließung subjectiver Empfänglichkeit, für die wir keine Quelle wissen, wenn wir sie nicht herleiten sollen aus dem freien Zuge des Geistes. Wenn Pajon die Kraft des Geistes ganz in das äußere Wort hineingebannt hatte, so machte Jurieu dagegen die Nothwendigkeit eines Kreislaufes geltend, in welchem Wirkungen von zweierlei Art, freie und vermittelte, nachweisbare und nicht nachweisbare sich begegnen[1]). Und nur in einem solchen Kreislaufe und ewig auf's Neue sich vollziehenden Zusammenschlagen der Wirkungen läßt sich die Lebendigkeit und Geistigkeit Gottes zusammen denken mit der relativen Selbstständigkeit des creatürlichen Lebens. So wird der pajonistische Streit um das Schriftprincip völlig verständlich; die Wahlverwandtschaft aber, in der der Pajonismus von Anfang an zum katholischen Principe gestanden, machte sich alsbald offenbar in Pajon's Schüler, Isaak Papin, der von der halben zur ganzen Freiheit der menschlichen Dinge, und vom Pajonismus zum Katholicismus überging. Hier stehen wir mithin auf einem Puncte der geschichtlichen Entwicklung, wo die innersten Gegensätze der Parteien, die sonst nur verdeckt ihre Wirksamkeit zu üben pflegen, offen an das Tageslicht treten und den Streitenden selbst zum Bewußtsein kommen. Es ist der klare Geist Jurieu's, dem sich als Grundvoraussetzung des ganzen evangelischen Dogmas der Begriff des persönlichen, lebendigen Gottes offenbart[2]). Eben deßhalb zieht er gegen Pajon das Schwerdt, weil durch dessen Lehre jede Einwirkung des Geistes geleugnet werde, weil Gott nach ihr dem Menschen einmal bei seiner Entstehung eine allgemeine impressio mittheile, dann aber ihn alles Weitere selbst thun lasse[3]). Daß aber Jurieu, indem er eine Vereinseitigung des Schriftglaubens bekämpfte, nicht selbst die Synthese der beiden Factoren des protestantischen Princips nach einer oder der andern Seite hin verschoben und vereinseitigt hat, dafür ist der beste Beweis der, daß Papin ihm vorwerfen konnte, er rede gegenüber den Enthusiasten pajonistisch, und gegenüber den Pajonisten enthusiastisch[4]).

3) Somit sind wir, indem wir den Quellen des Traditionsprincips nachgingen, in der That auf eine fundamentale Differenz beider Systeme gestoßen. Der Traditionstheologie entsprechend fanden wir eine Linie geschichtlichen Fortschritts, von der man zweifelhaft sein könnte, soll man sie als ein stetes Wiederholen eines einzigen religiösen Momentes bezeichnen, das monoton durch alle Intervalle des welthistorischen Concerts hindurchtönt; oder aber resultirt sie aus dem kühnsten Schwunge eines, unendliche Perfectibilität voraussetzenden, stets neue Bildungen erzeugenden Fortschrittsprocesses des religiösen Geistes. Die eigenthüm-

---

[1]) Schweizer, II. S. 603 ff.

[2]) Jugement sur les methodes rigides et relachées d'expliquer la providence et la grace, 1686. Auszüge von Schweizer in den theologischen Jahrbüchern, 1852. II. S. 194 ff., und in den Centraldogmen, II. S. 543 ff.

[3]) Schweizer: Centraldogmen, II. S. 550.

[4]) Schweizer, S. 625.

liche Amphibolie des Dogmas läßt, wie wir sahen, beide Deutungen zu. Verständlich, die Praxis erklärend und auch von der Theorie zuletzt erreicht ist aber die letztere. Hingegen entfernt sich von beiden gleich weit der Protestantismus, der mit seinem Schriftprincipe des Glaubens lebt, daß ein Fortschritt, der nicht blos zerstörend verfahren soll, mit jeder Stufe des Wachsthums zugleich auch sich vertieft rückwärts in das Princip seines Daseins, gleichwie der in die Lüfte strebende Baum nicht blos in die Höhe wächst, sondern immer zugleich auch seine Wurzeln festigt und kräftigt. Vornemlich aber darf der Protestantismus nicht aus dem Gedächtnisse verlieren, daß er mit seiner Verwerfung der Tradition nicht blos einem rein dogmatischen Bedürfnisse Genüge thut, daß er damit vielmehr für eine große, zusammenhängende Weltanschauung in die Schranken tritt. Indem er so streng scheidet zwischen kanonischer Epoche und menschlicher Entwicklung, zwischen absoluter Gotteswirkung und vermittelten Resultaten der Geschichte, wie sein Schriftprincip es mit sich bringt, sagt er sich los von dem Systeme der absoluten Immanenz, setzt er eine Welt, die nicht durch eigene Fruchtbarkeit eine Stufe aus der anderen hervorbringt, die nicht durch eigenes Schweben sich hält; setzt er insonderheit eine Geschichte der Menschheit, in der sich eine fortwährende göttliche Arbeit an unserem Geschlechte offenbart. Die kanonische Epoche und ihre Literatur repräsentiren den Moment der Weltgeschichte, da diese Gottesarbeit sich in einem neuen absoluten Acte, in der That der Erlösung, die zugleich eine Vollendung der Schöpfung ist, energisch zusammenfaßte. Hier hat Gottes Hand die Wasser angerührt; und von dem so erregten Puncte gehen nun fortwährend alle die Wellenkreise aus, durch welche Bewegung und Leben über die Meeresfläche des creatürlichen Geisteslebens sich verbreiten. Das ist freilich eine wesentlich andere Betrachtung, als wenn wir blos einen Strom vor uns hätten, darinnen continua successione Welle auf Welle folgt. Der Kampf für Schrift, gegen Tradition ist ein Kampf für den redenden Gott der Offenbarung gegen den schweigenden des soteriologischen Naturalismus; hiernach aber stellt sich die Traditionslehre heraus als eine große Illusion, mit der ein kräftiger Irrthum in der allgemeinen Erfassung des religiösen Verhältnisses bedeckt werden soll. Dem entgegen, und zugleich im kräftigsten Gefühle der Gegenwart des lebendigen Gottes, sprach Luther sein: „das Wort sie sollen lassen stan!“

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Holtzmann, Heinrich Julius,

Kanon und Tradition ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik

Ludwigsburg 1859

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.16
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11774786-1